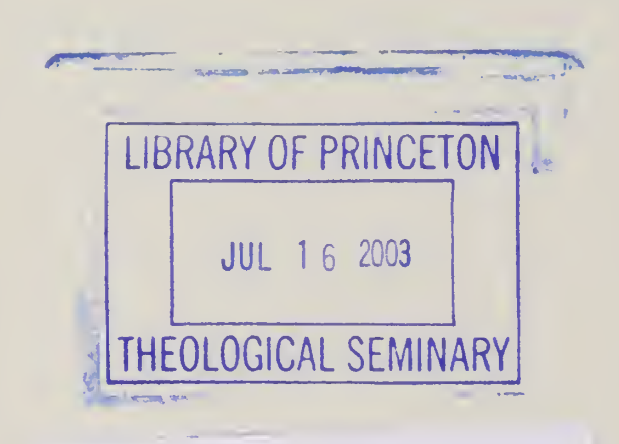



LIBRARY OF PRINCETON
JUL 16 2003
THEOLOGICAL SEMINARY

UAP



Jubileo y Ecumenismo

Vida y Pensamiento

Vol 18,2

Vida y pensamiento es una publicación semestral de la Universidad Bíblica Latinoamericana (UBL), institución teológica-pastoral de carácter interdenominacional e internacional. En esta revista se ponen a disposición de las instituciones afines, y de los cristianos estudiosos en general, los aportes de miembros de esta comunidad. Los autores se hacen responsables por el contenido de sus respectivos artículos, los cuales no necesariamente reflejan una postura oficial de la UBL.



Institución que da continuidad a las labores educativas iniciadas por el Seminario Bíblico Latinoamericano en 1923

Director: Roy May
Edición: Elisabeth Cook
Diagramación: Damaris Alvarez

Se solicita canje de publicaciones a instituciones y editoriales.

Hecho el depósito de ley.

Apartado 901-1000 San José, Costa Rica
Tels: (506) 233-3830 y 221-9162
Fax: (506) 233-7531
E-Mail: bsebila@sol.racsa.co.cr

205

Vida y pensamiento, Vol. 18,2 (octubre 1998)
San José, Costa Rica: Seminario Bíblico Latinoamericano, 1981
v. 24 cm
Publicación semestral
ISSN: 1019-6366

1. Teología - revistas. I. título.

Jubileo y Ecumenismo

Vida y pensamiento

Vol 18,2

Presentación

Este es un año de aniversarios. Para nuestra institución, 1998 marca 75 años de educación teológica, que estamos celebrando bajo el tema, "El jubileo bíblico: hora de recrear la vida". Esta celebración fue el enfoque del número anterior de esta revista. Pero este año 1998 también marca el cincuentenario del Consejo Mundial de Iglesias (CMI). Formado en Amsterdam en 1948 de un centenar de iglesias protestantes, mayormente europeas y norteamericanas, el CMI se ha esforzado en procura del difícil camino de la unidad eclesial y por levantar una voz profética frente a las grandes injusticias que han caracterizado este siglo. Con base en estos aniversarios, destacamos en este número la justicia social y el ecumenismo en el contexto del jubileo bíblico.

En el primer artículo Pablo Richard estudia el jubileo bíblico y sus implicaciones para la justicia social en América Latina y analiza la carta apostólica "Tertio Millennio Advenient" publicada en preparación para el esfuerzo evangelístico "Jubileo 2000" de la Iglesia católico romana. Aunque el jubileo como un llamado a la acción social es sumamente claro, Leopoldo Cervantes, en su artículo, nos recuerda que también el jubileo bíblico presupone una espiritualidad. La acción social que el jubileo requiere es una experiencia profundamente espiritual.

También la acción social y la espiritualidad han sido fundamentales para el CMI. Aunque formado en Europa, Israel Batista demuestra que "las experiencias latinoamericanas han ensanchado el horizonte y han hecho importantes contribuciones, tanto en personas como en ideas, al ecumenismo global". En su artículo, Batista revisa la obra del CMI en América Latina. Es autocrítico y esperanzador "de cara a un nuevo milenio en una región que se empobrece y sufre".

No obstante, el ecumenismo no se limita a las relaciones entre las iglesias. Nidia Fonseca, de su experiencia ecuménica latinoamericana, argumenta que "los referentes tradicionales del ecumenismo cambian". Su reflexión crítica sobre el tema indica algunos de los cambios, entre ellos, que el ecumenismo en América Latina, como en otras partes del mundo requiere que las personas cristianas dialoguen con otras religiones. En este sentido, Guillermo Cook ofrece un estimulante - y quizá sorprendente - acercamiento teológico cristiano a las culturas indígenas a partir de la tradición anabautista.

Finalizamos este número relacionando el jubileo y nuestra institución. El historiador Jaime Prieto investiga el tema del jubileo en el pensamiento teológico del Seminario Bíblico Latinoamericano y los aportes al tema de los profesores y estudiantes. Terminamos con una síntesis de las conclusiones del Seminario Integrado sobre el jubileo que se llevó a cabo en nuestra institución durante mayo-junio de este año.

No queremos terminar sin reconocer dos aniversarios más. Este año es el 150 aniversario del *Manifiesto Comunista* de Carlos Marx y Federico Engels (1848), y es el 50 aniversario de la *Declaración Universal de los Derechos Humanos* (1948). Probablemente el contenido de estos documentos ha tenido más impacto que cualquier otro en el siglo XX y su efecto sigue vigente.

El análisis del *Manifiesto* sobre la naturaleza del capital - *La necesidad de encontrar mercados espolea a la burguesía de una punta o otra del planeta. Por todas partes anida, en todas partes construye, por doquier establece relaciones. La burguesía, al explotar el mercado mundial, da a la producción y al consumo de todos los países un sello cosmopolita*" - de los peligros del libre mercado para los trabajadores- *Enterró la dignidad personal bajo el dinero y redujo todas aquellas innúmeras libertades escrituradas y bien adquiridas a una única libertad: la libertad ilimitada de comerciar* - y de las relaciones laborales - *cualquiera que sea la forma que en cada caso*

adopte, la explotación de una parte de la sociedad por la otra es un hecho común a todas las épocas -, se refleja con claridad en el neoliberalismo y la globalización.

La lucha por los derechos humanos, bajo la bandera de la *Declaración Universal*, ha protagonizado los movimientos sociales en América Latina. En gran manera, la lucha por los derechos humanos - *Nadie será sometido a torturas ni a penas o tratos crueles, inhumanos o degradantes, nadie podrá ser arbitrariamente detenido, preso ni desterrado* - sirvió para derrocar regímenes dictatoriales. Muchos se inspiraron, y siguen luchando, en torno a la promesa de los derechos humanos que propone la *Declaración Universal.*

No es que el contenido de estos dos documentos no sea criticable, pues lo es tanto política como intelectualmente, pero juntos imaginan una sociedad verdaderamente justa. Esa imaginación ha sido sumamente contagiosa y sigue vigente. En fin, su contenido jamás ha sido la clave para comprender el impacto del *Manifiesto Comunista* y la *Declaración Universal de Derechos Humanos.* Más bien la clave - como también para el jubileo bíblico - es la visión utópica de una sociedad libre y justa.

Roy H. May
Director



Ya es tiempo de proclamar un jubileo

Jubileo y liberación desde los pobres de América Latina

*Pablo Richard**

Para Mons. Juan José Gerardi C.
Obispo de Guatemala.
Martir de la memoria historica y
de la utopia de su pueblo

Introducción

Este artículo tiene tres partes. La primera busca reconstruir lo más fielmente posible la tradición del jubileo en la Biblia, en el Antiguo y Nuevo Testamento. Hemos leído los textos principales sobre el jubileo con el Espíritu con el cual fueron escritos, es decir, desde los pobres y con una perspectiva liberadora. La segunda parte es un resumen interpretativo de la *Carta Apostólica Tertio Millennio Adveniente* de Juan Pablo II sobre la preparación del jubileo del año 2000. Rescatamos la orientación positiva que el Papa le da a este tiempo de preparación. Finalmente, hacemos una reflexión teológica sobre el sentido del jubileo en la situación actual del Tercer Mundo.

---

* El autor, chileno, católico, es profesor de la Escuela de Ciencias Bíblicas de la UBL y director del Departamento Ecuménico de Investigaciones en Costa Rica.

1. La tradición del jubileo en la Biblia (Textos claves, presentados por tema y orden cronológico)

1.1 En el Antiguo Testamento

a. Sobre el sábado

- ***Ex 34.21:*** orden de observar el sábado.

Seis días trabajarás, más en el séptimo descansarás; descansarás en tiempo de siembra y siega.

Es la formulación más antigua (comienzos de la monarquía, siglos X o IX a.C.). Se ordena descansar el sábado justamente en los períodos de mayor trabajo en el campo: la siembra y la siega. El sábado es una real interrupción del trabajo. Dios puede ordenar este descanso, pues la tierra le pertenece.

- ***Ex 23.12:*** se agrega una motivación social.

Seis días harás tus trabajos, y el séptimo descansarás, para que reposen tu buey y tu asno, y tengan un respiro el hijo de tu sierva y el forastero.

Esta relectura del texto anterior es posiblemente del siglo VIII, cuando se da una fuerte corriente profética en favor del pobre. Se dirige a alguien que tiene buey y asno, y también esclavos para hacer su trabajo. La ley del sábado busca poner un freno a la explotación ilimitada de los medios de producción.

- ***Ex 20.8-11:*** el cuarto mandamiento del decálogo.

Recuerda el día sábado para santificarlo. Seis días descansarás y harás todos tus trabajos, pero el día séptimo es día de descanso para Yahvé, tu Dios. No harás ningún

trabajo, ni tú, ni tu hijo, ni tu hija, ni tu siervo, ni tu sierva, ni tu ganado, ni el forastero que habita en tu ciudad. Pues en seis días hizo Yahvé el cielo y la tierra, el mar y todo cuanto contienen, y el séptimo descansó; por eso bendijo Yahvé el día del sábado y lo hizo sagrado.

Aquí el descanso es santo, no porque se haga en él algo ritual o sagrado, sino simplemente porque no se hace nada. La orden se dirige ahora a toda la familia patriarcal, que incluye hijos, ganado, esclavos y migrantes allegados. La motivación es la teología de la creación y el descanso de Yahvé. El ser humano participa del descanso de Yahvé, pues creado a imagen de Dios, debe asumir su responsabilidad en la continuación de la obra de la creación. Dios descansa porque trabajó, el ser humano también debe descansar porque está trabajando como Dios trabajó.

• ***Dt 5.12-15:*** tenemos aquí la relectura deuteronomista del mismo decálogo. Es igual al texto anterior,pero se agrega una nueva motivación.

Guardarás el día sábado....para que puedan descansar como tú, tu siervo y tu sierva. Recuerda que fuiste esclavo en el país de Egipto y que Yahve tu Dios te saco de allí con mano fuerte y tenso brazo; por eso Yahvé tu Dios te ha mandado guardar el día del Sábado (v. 15).

Aquí se insiste en el descanso de los esclavos y las esclavas, que deben descansar como descansa el jefe del hogar y toda su familia. La motivación ya no es la teología de la creación, sino el Exodo.

Los dos textos citados sobre el sábado (Ex 20 y Dt 5) están incluidos en el Decalogo. Esta codificación breve busca resumir lo más importante de toda la legislación anterior: son las 10 cosas más importantes para ser fiel a Yahvé.

• ***Gn 2.1-3:*** La exigencia del sábado se hizo especialmente importante en el Exilio, cuando el pueblo israelita reivindicaba un

día libre para poder reconstruir la conciencia y la fe de los exilados, embrutecidos por el trabajo esclavo. El sábado era importante para reconstruirse como persona y poder reconstruir la identidad del Pueblo de Dios. En el Exilio se escribe el relato sacerdotal de la creación (Gn 1.1-2,4a), que destaca el descanso de Yahvé, para legitimar el descanso de los esclavos hebreos en el exilio. Era el descanso del sábado lo que les permitía trabajar en forma humana como Yahvé. El sábado tiene por lo tanto un sentido a la vez liberador, social y religioso.

- ***Ex 31.13-18/35.1-3/Lev 23.3:*** tradición sacerdotal.

Después del exilio el sábado se transformó poco a poco en una imposición legalista y opresora. Los sacerdotes transformaron el sentido liberador del sábado y lo utilizaron como poder sagrado. En ausencia de la monarquía, son ellos los que asumen ahora el poder. El sábado ya no es considerado santo como descanso, con todo su sentido teológico, social y liberador, sino es santo por las acciones cúlticas realizadas en el Templo y en las casas. Se prohíbe trabajar para poder realizar el culto, incluso se llega a imponer el sábado con pena de muerte. Contra esta perversión de la tradición del sábado va a reaccionar Jesús: "El sábado ha sido instituido para el ser humano y no el ser humano para el sábado" (Mc 2.23-28, cf. Mt 12.1-8 /Lc 6.1-5).

b. Sobre el año sabático y año del jubileo

- ***Ex 23.10-11:*** descanso de la tierra.

Seis años sembrarás tu tierra y recogerás su producto; al séptimo la dejarás descansar y no la cultivarás, para que coman los pobres de tu pueblo, y lo que quede lo comerán los animales del campo. Harás lo mismo con tu viña y tu olivar.

Es el texto más antiguo sobre el año sabático. La tierra es la primera en gozar del privilegio divino del descanso (igual a Ex 34.21 sobre el descanso de la tierra en día sábado). El verbo "dejar

descansar" literalmente significa aquí "dejar libre". El ser humano tiene el derecho a trabajar la tierra y sacar su producto, pero Dios también defiende el derecho de la tierra a su descanso y libertad. Los primeros beneficiados de esta liberación de la tierra son los "pobres de tu pueblo" (los *ebionim*). Los segundos beneficiarios son "los animales del campo". La mención expresa a la viña y el olivar tiene su intención profética, pues estos dos cultivos eran exclusivos de los más ricos. También a esta actividad agrícola, de "alta productividad y tecnología", Dios impone un límite, para defender los intereses de la tierra y de los pobres.

En Lev 25.1-7 tenemos una relectura sacerdotal post-exílica de Ex 23.10-11. El año sabático de la tierra es repensado como un sábado santo en honor de Yahvé.

• ***Ex 21,1-11:*** liberación de esclavos y esclavas que habían perdido su libertad por no pago de sus deudas.

> *"Cuando compres un esclavo hebreo, servirá seis años, y el séptimo quedará libre sin pagar rescate" (v. 2).*

El esclavo queda libre al sétimo año, cuando cumplía seis años de esclavitud, aunque no fuera todavía el año sabático oficial. El esclavo no podía esperar. El tiempo de la liberación (que es el tiempo de Yahvé) no sigue el calendario oficial. Los esclavos de los cuales se habla en este texto eran aquellos que habían perdido la libertad por deudas. No hay en Israel un mercado (compra-venta) de esclavos. La liberación de los esclavos al séptimo año era una exigencia, sin pago, de la deuda que aún podria quedar por pagar. La vida humana se afirma por encima de toda ley de contratos y deudas. Cualquiera que fuera el monto de la deuda, nadie podía ser esclavizado más de 6 años. Era un límite no-negociable a la explotación.

Los dos textos citados pertenecen al Código de la Alianza (Ex 21-23), redactado posiblemente en el siglo VIII, un siglo marcado por la prédica profética en favor de los pobres, incluida la "pobre tierra", también explotada. El texto sobre el descanso de la tierra

quizás es más antiguo que el texto sobre la liberación de los esclavos. La legislación (Código de la Alianza) al servicio de la vida es producto de la predicación profética de este siglo (Amós, Oseas, Isaías y Miqueas).

- ***Dt 15.1-18:*** re-lectura del año sabático.

Estructura del texto:

a) vv. 1-3: perdón de las deudas cada 7 años
b) vv. 4-6: si Israel escucha la Palabra de Dios no habrá pobres
c) vv. 7-11: si hay pobres, le debes prestar lo que necesita para remediar su indigencia. La cercanía del año sabático, no debe ser motivo para no prestar
d) vv. 12-18: sobre la liberación de los esclavos

Los vv.12-18 son una relectura, un siglo después, de Ex 21.1-11 sobre la liberación de los esclavos. La relectura agrega algunas cosas favorables para los pobres: establece un trato igualitario a la mujer esclava (en Ex sólo el esclavo recuperaba la libertad). También se exige una indemnización por los 6 años trabajados para que el esclavo liberado pudiera comenzar de nuevo su vida.

Los vv.1-3 son una novedad: la remisión de las deudas cada 7 años. El problema de las deudas seguía siendo un problema serio, especialmente para los más pobres. Para que el pago de la deuda no llevara a la esclavitud, Dios en persona interviene en defensa de los pobres endeudados, exigiendo el perdón de las deudas cada 7 años. Dios interfiere directamente en las relaciones económicas y pone un límite para evitar el empobrecimiento y la pérdida de libertad de las personas. Otra vez la vida humana aparece como más importante que las leyes sobre los contratos y las deudas. En el v.3 hay un problema: la deuda se perdona al hermano del propio pueblo, pero no al extranjero. Aquí no se trata del migrante pobre (en hebreo *ger*) que vive en medio del pueblo, sino del extranjero (*nokri*), posiblemente los comerciantes de otros pueblos, a los cuales se les debe exigir el pago de deudas y tributos.

La finalidad de esta legislación deuteronómica es que no haya pobres en medio del pueblo; por eso se debe escuchar la Palabra de Dios y ponerla en práctica. La remisión de deudas cada 7 años no debe, por otro lado, inducir a no prestar dinero a los pobres, dada la cercanía del sétimo año. Esto traería más pobreza y lo que quiere el legislador es justamente evitarla. El texto comentado es parte del código deuteronómico (Dt 12-26), inspirado en la teología del Exodo y elaborado durante el reinado de Josías (alrededor del año 625 a.C.) bajo el influjo de profetas como Sofonías, para inspirar un nuevo comienzo de la historia de liberación en el pueblo de Judá.

• ***Jer 34.8-18***

Cuando Babilonia estaba a punto de destruir Jerusalén (588 a.C), el Rey Sedecías, por presión de Jeremías, proclama un año sabático: la libertad de todos los esclavos. Pero, cuando llega la noticia que el ejercito egipcio viene en ayuda de Jerusalén, entonces todos recuperan otra vez a los esclavos ya liberados. Esto muestra la poca disposición en los dirigentes de Israel de cumplir con el año sabático. Sólo lo cumplen cuando hay una amenaza y cuando el profeta anuncia la caída de Jerusalén. Pasado el peligro, recuperan a sus esclavos ya liberados. Jerusalén va a ser destruida y los dirigentes deportados a Babilonia, justamente por no cumplir con el año sabático.

• ***Is 61.1-2:*** después del Exilio, restauración del año sabático.

El Espíritu de Yahvé el Señor está sobre mi
porque Yahvé me ungió
y me ha enviado:
<u>para anunciar</u> buenas nuevas a los pobres,
<u>para sanar</u> a los quebrantados de corazón,
<u>para proclamar</u> a los cautivos la liberación
a los presos libertad.
<u>Para pregonar</u> año de gracia de Yahvé
día de venganza de nuestro Dios
<u>para consolar</u> a todos los que lloran...

Terminado el exilio (año 538 a.C.), los retornados quieren reconstruir el Templo, Jerusalén y las instituciones del pasado. El profeta (llamado Tercer Isaías, que posiblemente es una comunidad de profetas) se opone a este proyecto prioritario de reconstrucción institucional y propone más bien una reconstrucción de la vida del pueblo de Dios. Lo urgente no es reconstruir el Templo y las instituciones, sino proclamar y pregonar un año sabático,"un año de gracia de Yahvé, día de venganza de nuestro Dios". Este año sabático, fiel a la tradición, no significaba reconstruir edificios, sino "anunciar buenas nuevas a los pobres". Es decir, significaba sanar a los quebrantados de corazón y proclamar liberación y libertad (lo que según la tradición de Ex y Dt implicaba liberación de esclavos, condonación de deudas, recuperación de la tierra). El profeta discierne que el Espíritu está sobre él (y sobre la comunidad de profetas), por eso mismo él está ungido para cumplir esta misión. El Espíritu se revela en la reconstrucción de la vida del pueblo, que es el objetivo del año sabático que ahora se proclama. Esta acción del Espíritu de dar vida al pueblo de Dios ya había sido anunciada en pleno exilio por el profeta Ezequiel (visión de los huesos secos: 37.1-14).

• ***Lev 25.1-55:*** el año sabático y el año del jubileo en la tradición sacerdotal.

Este es otro texto posterior al Exilio, quizás contemporáneo de Isaías 61. Damos aquí sólo la estructura del texto. Recomendamos leer todo el texto, especialmente vv.8-13.

Los años santos: vv.1-22

a) vv.1-7 : el año sabático: descanso de la tierra (id. a Ex. 23.10-11)

b) vv.8-22: el año del jubileo (el año 50):
"Declararán santo el año 50,
y proclamarán en la tierra liberación para todos sus habitantes.
Será para Uds. un jubileo: cada uno recobrará su propiedad
y cada cual regresará a su familia" (v.10).

<u>Consecuencias de la santidad de estos años: vv.23-55</u>
a) rescate de las propiedades: vv.23-34
la tierra: vv.23-28
la vivienda: vv.29-34
b) rescate de los esclavos: vv.35-55

El año jubilar era el año cumbre después de siete años sabáticos: 7 por 7 = 49. El año siguiente, el año 50, era jubileo, llamado así pues se tocaba el *Yobel*, el cuerno de carnero que servía de trompeta. Este año era un año de liberaciones y profundas transformaciones estructurales. Tres acciones principales se exigían este año 50: descanso de la tierra, recuperación de tierras y viviendas enajenadas por deuda, y liberación de los esclavos. La liberación de los esclavos antes del exilio era cada 7 años, ahora cada 50 años. Esto es un retroceso; por eso se instituye la función del *goel* o liberador que podía rescatar esclavos y posesiones antes del año 50.

En todo caso, la legislación del Levítico no anula la tradicion anterior, mucho más radical, del año sabático. Podría pensarse que la recuperación de tierras y viviendas era en favor de los retornados del exilio, en contra de los y las pobres de la tierra que no fueron al exilio. El talante liberador del texto y el espíritu de la tradición anterior nos hace pensar que el jubileo era en favor de los y las pobres de la tierra, que habían perdido tierras y viviendas por deudas no pagadas.

La recuperación de la libertad y de las posesiones se llama rescate: si un hermano se empobrece y vende la tierra, la vivienda o la propia vida, un *goel* (rescatador o liberador) puede rescatar lo perdido. Si no tiene recursos, debe esperar el año jubilar y entonces se da el rescate sin *goel* ni dinero. La intención del año sabático y jubilar es restablecer la vida y la igualdad destruidas por problemas de deudas o injusticias. Estas leyes no se dan en otros pueblos de la época, son propias de Israel. Los historiadores piensan que nunca se cumplieron las provisiones del año sabático y jubilar. Se sugiere que eran más una reivindicación profética que una realidad. En todo caso, pertenecen a la esencia de la fe del Pueblo de Dios. Los

textos revelan que la tierra, la vida y la libertad son de Dios; ningún ser humano puede disponer de estos bienes a su antojo.

- *Neh 5.1-13*

En tiempos de Nehemías (año 445 a.C.) hay un clamor popular contra la opresión del pueblo en manos de sus mismos hermanos judíos. Nehemías convoca una asamblea y reprende a los notables. Se decide entonces, para hacer justicia, una liberación de las y los esclavos y un perdón general de las deudas. En esto consiste justamente el año del jubileo, que ya no espera 50 años, sino que se proclama cuando lo exige el clamor de las y los pobres.

c. Reflexión final sobre la tradición del jubileo en el A.T.

La tradición del día sábado, el año sabático y el año jubilar, es una tradición antigua que busca proteger la vida del clan de la sobre-explotación, la concentración de la tierra y la acumulación de riqueza, y que pone un límite preciso a toda esclavitud por deuda. La tradición sabática y jubilar exige una ruptura histórica que permite a la tierra y a las personas recuperar su libertad. En la teología de esta tradición, la tierra y las personas son de Dios y nadie puede apropiárselas en forma ilimitada o injusta.

La tradición del jubileo se opone directamente al modo de producción tributario, dominante en la antigüedad. En el sistema tributario, la tierra y las personas eran propiedad del rey. Las tribus debían pagar a la casa del rey un triple tributo: en alimentos, en siervos y en soldados. En tiempo de los jueces (1200-1030 a.C.) se superó totalmente este sistema tributario y se construyó un nuevo modo de producción sin rey, sin casa del rey (sin burocracia real: ministros y sacerdotes) y sin ejército, lo que significó la abolición radical del tributo.

En tiempos de la monarquía, cuando se vuelve otra vez al sistema tributario (con David, Salomón y sucesores), la institución del año sabático es lo que permite al pueblo resistir y mantener la conciencia crítica frente al sistema monárquico-tributario. El jubileo

mantiene viva la utopía de los orígenes en contra del sistema tributario, reconstruido por la monarquía davídica. Los profetas pre-exílicos lucharán por mantener viva la tradición del año sabático, pero sin éxito. La destrucción de Samaria, y posteriormente de Jerusalén y del Templo, será la consecuencia de esta desobediencia de los reyes de Judá e Israel a la tradición del año sabático y jubilar. Después del exilio hay una voluntad profética de restaurar el Pueblo de Dios a partir de estas tradiciones (como ya vimos en Is 61 y Neh 5).

La palabra “jubileo” viene del latín *iubilaeus*, que fue tomada directamente del hebreo *Yobel. Yobel* significaba originalmente camero, posteriormente el cuerno del carnero usado como trompeta para anunciar el año del jubileo, y finalmente, significó escuetamente júbilo o jubileo. Expresa la alegría de la tierra, de las y los esclavos y de las y los explotados en general, cuando se tocaba el cuerno y se anunciaba un año sabático o jubilar. Este toque del cuerno era, por supuesto, una desgracia para los opresores del pueblo, que “perdían” los esclavos y todas las propiedades que habían arrancado del pueblo cuando éste no pudo cumplir con sus tributos y deudas.

El sábado, el año sabático y el año jubilar, expresan el poder de Dios y su voluntad liberadora que interviene en nuestra historia, en el tiempo y en el espacio, en favor de las personas pobres, endeudadas, esclavas y todas las personas aplastadas y quebradas por las estructuras de dominación. Esta tradición bíblica del jubileo anticipa ya la proclamación del Reino de Dios, que será un eje central en el N.T. Año sabático, jubileo y Reino de Dios pertenecen a una misma tradición y teología y son una referencia básica para la interpretación de la toda la historia de la salvación.

1.2 En el Nuevo Testamento

- ***Lc 4.18-19* (donde se cita Is 61.1-2).**

Hacemos una traducción literal y estructurada del texto de Lucas:

"El Espíritu del Señor está sobre mi
porque me ha ungido para evangelizar a los pobres,
me ha enviado para proclamar a los cautivos libertad
y a los ciegos la recuperación de la vista
para enviar a los oprimidos en libertad,
para proclamar un año de gracia del
Señor."

El Espíritu del Señor está sobre Jesús, justamente porque ha sido ungido y enviado para cumplir una misión. Los verbos "me ha ungido" y "me ha enviado" están en paralelo. El Espíritu y la unción son en función del envío. La finalidad ("para") de la unción y del envío se expresa en cuatro frases que comienzan con infinitivos: evangelizar, proclamar, enviar y proclamar. Cada frase es una acción. La primera (evangelizar a los pobres) es un anuncio genérico. La segunda frase es una proclamación de dos acciones: "proclamar libertad a los cautivos" y "recuperación de la vista a los ciegos". La tercera frase es en sí misma ya una acción: enviar a los oprimidos en libertad. Por segunda vez aparece la palabra libertad. Se envía (traducción literal) en libertad a "los oprimidos". Este término (*tethraumenoi*) significa quebrados, destrozados, quebrantados, oprimidos. La cuarta frase es otra vez general: proclamación del "año de gracia del Señor", que es claramente el año del jubileo. En Isaías se agregaba "día de venganza de nuestro Dios", frase que Jesús (o Lucas) omite. Eco de esta cita la encontramos también en Mt 11.2-6 y Lc 7.18-23.

Jesús es el mensajero, ungido y enviado por Dios, portador del Espíritu, que anuncia la llegada del Reino en la reconstrucción de la vida del pueblo oprimido. Jesús, siguiendo la tradición del jubileo, identifica el Reino de Dios con la vida del pueblo. Los grupos nacionalistas y teocráticos identificaban el Reino de Dios con la restauración del Reino de David; restauración de la monarquía en contra del Imperio romano. Los sacerdotes lo identificaban con la restauración del Templo de Jerusalén. Los fariseos lo identificaban con la santidad del pueblo que se obtenía por el pleno cumplimiento de la ley. Jesús rechaza todo esto e identifica el Reino de Dios con la vida del pueblo. Jesús, en la tradición del año sabático y jubilar,

proclama al inicio de su misión un año de gracia, un jubileo extraordinario. El Reino de Dios comienza con el anuncio del jubileo. Une así Reino de Dios y jubileo.

• ***Mt 6.9-15***: el Padrenuestro; la oración del jubileo.

Presentamos aquí la traducción bíblica literal y esquemática. En la versión litúrgica católica actual se cambia "deudas" por "ofensas" y "deudores" por "los que nos ofenden":

Padre nuestro que estás en los cielos
tu nombre: que sea santificado (contra la idolatría)
tu reino: que venga a nosotros (por la vida)
tu voluntad: que se haga (contra la dominación)

danos hoy nuestro pan de cada día
perdona nuestras deudas,
dado que nosotros ya hemos perdonado a nuestros deudores
no nos dejes caer en la tentación
libéranos de el mal.

En la oración litúrgica se agrega: AMEN (acuerdo de toda la asamblea)

En resumen tenemos 7 elementos:

Los intereses de Dios:	su nombre, su reino y su voluntad.
Los intereses de la comunidad:	nuestro pan, nuestras deudas.
Las amenazas:	la tentación y el mal.

La comunidad que reza la oración del Padrenuestro es una comunidad pobre, que necesita el pan de cada día y que está agobiada por deudas. Pero también es una comunidad solidaria con otros pobres que le deben a ella. En la Galilea del tiempo de Jesús todo el mundo estaba agobiado por deudas económicas.

Los impuestos debidos a Roma, al rey Herodes y al Templo de Jerusalén eran impagables. Muchos perdían su casa, su tierra, incluso su libertad, por causa de las deudas. El perdón de deudas era por lo tanto una realidad significativamente liberadora en la comunidad campesina de Galilea. La petición del perdón de deudas pertenece a la tradición del año sabático y del jubileo. Por eso el Padrenuestro es por excelencia la oración del jubileo.

La oración del Padrenuestro usa la misma terminología y teología de la parábola del siervo sin entrañas (Mt 18. 23-35). En esta parábola tenemos un rey que perdonó 10 mil talentos (50 millones de pesetas oro) a un siervo suyo, pero éste, sin embargo, no supo perdonar a otro consiervo suyo la miserable suma de 100 denarios (80 pesetas oro). Esta parábola está en el discurso de Mateo sobre la Iglesia (Mt 18.1-35).[1]

A la luz de esta parábola eclesiológica y a la luz de toda la tradición sabática y jubilar, debemos interpretar la petición del Padrenuestro, "perdona nuestras deudas", como una petición a Dios para que proclame un año sabático, año en el cual se perdonaban todas las deudas. La deuda que aquí se pide que se perdone no es una deuda con Dios (un pecado), sino las deudas que tiene la comunidad con otras personas. Se trata de deudas económicas reales. La que reza es una comunidad agobiada por sus deudas (como también agobiada por la falta de pan, por las tentaciones y por el mal en general). Lo que se está pidiendo es el perdón de deudas, no de pecados. La segunda parte de la misma frase: "ya que nosotros hemos perdonado a nuestros deudores" (traducción literal del verbo aoristo en griego, que indica una acción ya pasada), expresa la historia anterior de la comunidad, de haber ya cumplido con la exigencia del año sabático de perdonar las deudas que tenía con otros.

La comunidad puede pedir a Dios que proclame un año sabático, puesto que ya ha cumplido con las exigencias del año sabático, es decir, perdonar las deudas. En la traducción corriente: "perdona nuestras deudas como nosotros perdonamos a nuestros deudores", se estaría diciendo que nosotros somos el modelo de

cómo debería actuar Dios, lo que es un absurdo. En la traducción que hemos dado, el que reza no se propone como modelo, sino que manifiesta simplemente su conducta anterior de ya haber cumplido con el año sabático. Podríamos parafrasear el texto así: "dado que ya hemos cumplido con el año sabático y hemos perdonado las deudas que otros tenían con nosotros, proclama ahora un año sabático para que se perdonen nuestras deudas, las que tenemos nosotros con otras personas".

La petición a Dios que proclame un año sabático para que se perdonen nuestras deudas, corresponde a la petición anterior: "hágase tu voluntad así en la tierra como en el cielo". La voluntad de Dios ya se manifestó en la exigencia del año sabático, ahora pedimos que esa voluntad ya revelada de Dios se cumpla en la tierra. En paralelismo antitético con la parábola del siervo sin entrañas (Mt 18.23-35), podríamos decir que el que reza el Padrenuestro es el siervo bueno que debía 50 millones de pesetas oro al rey, y le suplica que le perdone la deuda, dado que él ya perdonó a un consiervo suyo que le debía la miserable suma de 80 pesetas oro. Como ya perdonó a su hermano, que el Rey le perdone ahora a él su propia deuda.

Los liturgistas interpretaron mal el Padrenuestro y lo tradujeron en forma distinta al original griego, por no entender la tradición del año sabático sobre la liberación de la tierra (deuda ecológica), la liberación de las y los esclavos (deuda social) y el perdón de las deudas (deuda económica), como aparece claramente en los textos de Ex 23.1-11/Ex 21.1-11 y Dt 15.1-3 que ya hemos comentado.

En el Evangelio de Lucas la oración del Padrenuestro es diferente. El versículo en cuestión dice literalmente: "perdona nuestros pecados, como nosotros perdonamos a todos los que nos deben" (Lc 11. 4). Si comparamos con el texto de Mateo, constatamos 3 cambios: en la primera parte de la frase Lucas pone "pecados" (*hamartías*) donde Mt tiene "deudas" (*ofeilémata*). Además de un cambio de palabra, hay un cambio de relación: el pecado es una ofensa a Dios, mientras que la deuda es a otro ser humano. En tercer lugar, el verbo "nosotros perdonamos" está en

presente en Lc, mientras que en Mt está en aoristo, "nosotros ya hemos perdonado". En los dos textos, en todo caso, en la segunda parte de la frase se trata de deudas y se usa la misma raíz: Mt utiliza el sustantivo en plural: "deudores" (*ofeiletais*) y Lc el participio en singular: "el que nos debe" (*ofeilonti*). En Mateo la persona que reza es una persona agobiada por deudas, en Lucas es una persona agobiada por sus pecados. Lo curioso es que en ambos casos la persona que reza hace constar que ya ha perdonado (Mt) o que perdona (Lc) las deudas que tiene con otros seres humanos. Se trata de deudas económicas reales.

¿Habrá realmente una diferencia sustantiva entre ambas versiones del Padrenuestro? Si las interpretamos a la luz de la tradición del año sabático, creo que la diferencia es sólo de matiz. La persona que ora, agobiada de deudas, en Mt no difiere mucho de la persona que ora, agobiada de pecados, en Lc. La segunda parte de la frase en Lc, "como nosotros perdonamos a todos los que nos deben", nos urge a no espiritualizar la primera parte de la frase, "perdona nuestros pecados". El pecado en Lc bien podría ser el no aceptar la voluntad de Dios revelada en la tradición del año sabático y del Reino de Dios, lo que hoy llamaríamos "pecado social". La persona que ora en Lc estaría pidiendo a Dios que la libere de ese pecado, puesto que está dispuesta a perdonar las deudas de los demás.

• *Hechos de los Apóstoles*

-Pentecostés: el día 50 después de la resurrección (2.1-41)

El día 50 (número del jubileo en la tradición bíblica) el Espíritu irrumpe en la comunidad apostólica. El huracán y el fuego son signos de la presencia transformadora del Espíritu. Las personas que escuchan a los apóstoles, "venidos de todas las naciones que hay bajo el cielo", entienden el anuncio de la Palabra de Dios cada uno y cada una en su propia lengua y cultura. Pedro interpreta los hechos de Pentecostés con el texto de Joel 3.1-5: "sucederá en los últimos días...". Pentecostés es el último día: el último día de la semana, el

año sabático (el último después del 6 años), el año jubilar (el último después de 49 años), pero también es el último día, el día escatológico, el dia del Espíritu, día de conversión y liberación.

Este día el espíritu se derrama sobre toda carne; los hijos e hijas profetizan, los jóvenes tienen visiones y los ancianos sueños. El Espíritu se derrama sobre los esclavos y las esclavas (vv.17-21). Es "el día grande del Señor" (v.20), es decir, el día del jubileo. Terminado el discurso de Pedro, surge la pregunta esperada: "¿Qué tenemos que hacer, hermanos?". La respuesta de Pedro es: "Conviértanse y que cada uno de Uds. se haga bautizar en el nombre de Jesucristo, para remisión de vuestros pecados (perdón de deudas); y recibirán el Espíritu Santo" (vv.37-38). Luego añade que la promesa del Espíritu es universal:

> *"para Uds. y para sus hijos,*
> *para todos los que están lejos,*
> *para cuantos llame el Señor, Dios nuestro"* (v.39).

Todo el texto refleja la tradición profética y liberadora del año sabático y del año jubilar.

-La comunidad cristiana en Jerusalén vive las exigencias de este jubileo del Espíritu: 2.42-47, explicitado en 4.32-35 y 5.12-16.

Podemos sintetizar la vida de la comunidad cristiana en los siguientes puntos:

(1) Acudían asiduamente a la enseñanza de los apóstoles (es la *didajé*).
(2) Acudían asiduamente a la comunión (es la *koinonía*).
Esta *koinonía* tenía un aspecto subjetivo:
"no tenían sino un solo corazón y una sola alma"

Y un aspecto objetivo, que podemos resumir así:
Cada cual daba según su posibilidad.
Cada cual recibía según su necesidad.

No había pobres entre ellos (consecuencia de las dos opciones anteriores.

Responde a lo que pide el texto jubilar de Dt 15.1-18).

(3) Fracción del pan y oraciones por las casas (es claramente la Eucaristía).

(4) Realizaban muchos prodigios y señales (práctica espiritual poderosa y liberadora).

-Renovación de Pentecostés

En la comunidad cristiana, reunida en Jerusalén en medio de la persecución (Hch 4.23-31) y en casa del centurión Cornelio en Cesarea, para abrir el camino de la misión a los gentiles y provocar la conversión de Pedro y de la Iglesia (10.44-48 y 11.1-18).

2. La Carta Apostólica Tertio Milenio Adveniente

El Papa Juan Pablo II publicó en 1994 una carta apostólica titulada "Tertio Millennio Adveniente" (TMA), como preparación del jubileo del año 2000. En los números 9-16 se hace un resumen de la tradición del jubileo en la Biblia. El jubileo era "un tiempo dedicado de modo particular a Dios", en el cual se dejaba reposar la tierra, se liberaban los esclavos, se perdonaban las deudas; era "la emancipación de todos los habitantes necesitados de liberación" (Nº 12). "La justicia, según la ley de Israel, consistía sobre todo en la protección de los débiles". "El año jubilar debía servir de ese modo al restablecimiento de esta justicia social. Así pues, en la tradición del año jubilar, encuentra una de sus raíces la doctrina social de la Iglesia" (Nº 13). Es interesante esta relación que hace el Papa entre la teología del jubileo y la doctrina social de la Iglesia. En la práctica de esta doctrina la Iglesia vive permanentemente el espíritu del jubileo.

2.1 Preparación del jubileo del año 2.000

a. El Concilio Vaticano II

El Concilio Vaticano II constituye un acontecimiento providencial, gracias al cual la Iglesia ha iniciado la preparación próxima del jubileo del segundo milenio (Nº18).

En efecto, la mejor preparación al vencimiento bimilenario ha de manifestarse en el renovado compromiso de aplicación, lo más fiel posible, de las enseñanzas del Vaticano II a la vida de cada uno y de toda la Iglesia. Con el Vaticano II se ha inaugurado, en el sentido más amplio de la palabra, la inmediata preparación del Gran Jubileo del 2000 (Nº 20).

b. La Nueva Evangelización

En la preparación del jubileo están también todos los sínodos, tanto generales, como continentales, regionales, nacionales y diocesanos, en todos los cuales el tema de fondo ha sido "la Nueva Evangelización, cuyas bases fueron fijadas por la *Exhortación Apostólica Evangelii Nuntiandi* de Pablo VI, publicada en el año 1975" (Nº 21). Este documento ha orientado todo el esfuerzo evangelizador de la Iglesia en este final de siglo y nos ha preparado así para el jubileo.

c. Reconocimiento del pecado en la Iglesia

Es justo que, mientras el segundo milenio del cristianismo llega a su fin, la Iglesia asuma con una conciencia más viva el pecado de sus hijos recordando todas las circunstancias en las que, a lo largo de la historia, se han alejado del Espíritu de Cristo y de su Evangelio, ofreciendo al mundo, en vez del testimonio de una vida inspirada en los valores de la fe, el espectáculo de modos de pensar y actuar que eran verdaderas formas de antitestimonio y de escándalo (Nº 33).

Se mencionan especialmente los pecados contra la unidad de la iglesia en todo este milenio (Nº34), los pecados de intolerancia e incluso de violencia en el servicio a la verdad (Nº 35), los pecados contra los Derechos Humanos y por corresponsabilidad de los cristianos en graves formas de injusticia y marginación social (Nº 36).

d. Mantener viva la memoria de los mártires

Al término del segundo milenio, la iglesia ha vuelto de nuevo a ser Iglesia de mártires. Las persecuciones de creyentes - sacerdotes, religiosos y laicos - han supuesto una gran siembra de mártires en varias partes del mundo...Es un testimonio que no hay que olvidar...En nuestro siglo han vuelto los mártires...En la medida de lo posible no deben perderse en la Iglesia sus testimonios....Es preciso que las Iglesias locales hagan todo lo posible por no perder el recuerdo de quienes han sufrido el martirio, recogiendo para ello la documentación necesaria (Nº 37).

Los 4 puntos que propone Juan Pablo II como preparación del jubileo son extraordinariamente acertados: Vaticano II, nueva evangelización, reconocimiento del Pecado en la Iglesia y los mártires. Hoy día en la Iglesia, tanto en su institucionalidad (curia central y aparato institucional), como en los movimientos eclesiales más dominantes y triunfantes, la macrotendencia es claramente contraria a estas 4 propuestas del Papa: el Concilio Vaticano II está olvidado y traicionado; igual cosa podemos decir de la *Exhortación Apostólica Evangelii Nuntiandi* de Pablo VI; nadie se atreve a enfrentar con espíritu histórico-crítico los pecados de la Iglesia y de los cristianos en este 2º milenio; los mártires, sobre los cuales insiste tanto el Papa, gritan en forma clarividente cual es el proyecto de Dios para la Iglesia del siglo XXI. ¿Porqué esta indiferencia ante la carta apostólica *Tertio Millenio Adveniente*?

2.2 Preparación inmediata del jubileo del año 2.000 según la TMA

El *yobel* se va a tocar tres veces: en el año 97, 98 y 99. En cada año la *Tertio Millenio Adveniente* propone una ruptura, para rescatar una fuerza específica que nos permita reconstruir el proyecto de Dios para la sociedad y la Iglesia.

- ***1997: Año dedicado a Jesucristo*** **(TMA Nº 40-43)**

Texto de referencia: el Evangelio de San Marcos
Camino propuesto: la Palabra de Dios (*logos*)
Para conocer la verdadera identidad de Cristo es necesario que los cristianos, sobre todo durante este año, vuelvan con renovado interés a la Sagrada Escritura, en la liturgia tan llena del lenguaje de Dios: en la lectura espiritual, o bien en otras instituciones o con otros medios que para dicho fin se organizan hoy por todas partes (Nº 40).

- ***1998: Año dedicado al Espíritu Santo*** **(TMA Nº 44-48)**

Texto de referencia: Evangelio de Lucas y Hechos de los Apóstoles
Camino propuesto: la Vida en el Espíritu (*pneuma*)
La espiritualidad y la evangelización.
La presencia y acción del Espíritu en los carismas y ministerios.
La dimensión escatológica y los signos de esperanza.

- ***1999: Año dedicado al Padre*** **(TMA Nº 49-54)**

Texto de referencia: el 4º evangelio y cartas de Juan
Camino propuesto: Dios Padre - Dios Amor (*agape*)
Hoy la mejor traducción de *agape* es solidaridad: *La opción preferencial de la Iglesia por los pobres y marginados* (Nº 51).

Los cristianos deberán hacerse voz de todos los pobres del mundo, proponiendo el jubileo como un tiempo oportuno para

pensar entre otras cosas en una notable reducción, si no en una total condonación, de la deuda internacional, que grava sobre el destino de muchas naciones (Nº 51).

La vigilia del dos mil será una gran ocasión...para el diálogo interreligioso...En este diálogo deberán tener un puesto preeminente los hebreos y los musulmanes (Nº 53).

Los tres caminos propuestos por el Papa en la TMA para orientarnos hacia el jubileo del 2000 son exactamente las tres dimensiones de la vida del Pueblo de Dios, que hoy están renovando a toda la Iglesia: la Palabra de Dios, la espiritualidad y la solidaridad. Esta vida de la Iglesia es la vivencia, en el corazón de la comunión eclesial, de la vida misma del Dios Uno y Trino, que es *logos* (Palabra), *pneuma* (Espíritu) y *agape* (solidaridad). El movimiento bíblico, siguiendo la constitución *DEI VERBUM* del Vaticano II, tiene hoy un desarrollo desbordante en la Iglesia, especialmente en las Comunidades Eclesiales de Base y movimientos similares.

La espiritualidad, como vida en el Espíritu, se desarrolla justamente ahí donde el Espíritu había sido negado en el pasado: en el cuerpo, en los pobres, en las culturas y razas despreciadas, en los jóvenes y niños, en las mujeres. La fuerza del Espíritu se despliega también en los carismas y ministerios del Pueblo de Dios. Los portadores privilegiados del Espíritu son los mártires, los santos, los teólogos, los fundadores, los reformadores, todos aquellos que anuncian buenas nuevas a los pobres y proclaman un año de gracia de Yahvé (Is 61.1-2 y Lc 4.18-19). El Espíritu Santo ha preparado a la Iglesia de América Latina para el jubileo con una generación de obispos santos, mártires, teólogos y pastores (la llamada generación de obispos de Medellín).

Por último, la solidaridad, que no es sólo una virtud o actitud social, sino la vida misma de Dios (que es *agape*=solidaridad) entregada a la Iglesia como su misión y su razón de ser. La solidaridad es la que hace creíble a la Iglesia, como manifestación del amor del Padre. La Palabra y la espiritualidad deben marchar juntas con la solidaridad, para evitar todo fundamentalismo y

espiritualismo. La Iglesia Pueblo de Dios nutrida con la Palabra, el Espíritu y la solidaridad es la Iglesia capaz en la actualidad de celebrar el jubileo a la manera de Jesús (Lc 4.18-19).

3. La celebración del jubileo desde una perspectiva liberadora

3.1 Retomando la raíz bíblica del jubileo

a. La necesidad de una ruptura histórica

- cada semana: el sábado,
- cada 7 años: el año sabático,
- cada 50 años: el año jubilar,
- cada 1000 años...y cada vez que sea necesario:
  - para escuchar el grito de los oprimidos y romper cadenas,
  - para proclamar liberación y comenzar de nuevo,
  - para pensar y reflexionar,
  - para recordar el proyecto de Dios,
  - para reconstruir la conciencia crítica,
  - para pensar el futuro, para construir alternativas,
  - para reconstruir la esperanza y la utopía.

b. Hay dos maneras de pensar el tiempo

• ***El tiempo oficial***: días, semanas, meses y años; se lo lee en el calendario establecido.

• ***El tiempo jubilar***: el tiempo de la liberación de la tierra, del pobre, del esclavo; se lo descubre no en el calendario, sino cuando se oye el grito y el clamor, cuando suena el yobel, cuando el pobre nos sale al encuentro. El tiempo jubilar es cotidiano, a cada momento. El espíritu del jubileo debe ser vivido todos los días. El ciclo jubilar oficial de sábados, año sabático y año jubilar es el reconocimiento y la garantía pública del tiempo exigido por el grito de la tierra y del pobre.

c. Los elementos fundamentales del proyecto de Dios:

- El carácter absoluto y sagrado de la tierra y de la vida humana: pertenece a Dios.

- El destino universal de la tierra y de los bienes materiales: son de todos y todas.

- Supremacía del bien común sobre los intereses individuales.

- La vida de la tierra y de la comunidad está por encima de la ley. La ley está al servicio de la comunidad y no la comunidad al servicio de la ley. La vida de la comunidad es sagrada, las leyes son para asegurar esta vida.

- Articular *Shabat* con *Shalom* (descanso con paz; liberación y reconciliación; justicia y vida).

Tenemos necesidad hoy en día de un mensajero, de un liberador, un *goel*, que anuncie la necesidad de liberar la tierra y las personas y realice esta liberación en la historia, según el tiempo jubilar de Dios. Debemos discernir sobre quién está el Espíritu de Dios, quién es el ungido y el enviado, para proclamar hoy buenas nuevas a los pobres, para sanar a los quebrantados de corazón, para pregonar liberación y libertad, un año de gracia para Dios, a la manera de Isaías y Jesús.

3.2 Carácter y novedad de la tradición del jubileo

La tradición del jubileo no tiene que ver tanto con la definición o clarificación de un proyecto, sino con la fuerza que se tiene para poder realizarlo. Ya estamos claros sobre el proyecto de sociedad y de Iglesia que queremos. Lo que falta es la fuerza y la voluntad para realizarlo. Falta tocar el *yobel*, el cuerno, que convoca a todas las fuerzas para realizar el proyecto de Dios. No basta pensar o escribir, es urgente convocar y movilizar en función del jubileo.

El jubileo, más que una teología, es un grito: un grito de "socorro". Un "basta ya". Un "nunca más". Es la teología subyacente a algunos informes últimos sobre la violencia en algunos países. Por ejemplo, el informe "Guatemala Nunca Más", publicado por la Oficina de Derechos Humanos del Arzobispado de Guatemala. El subtítulo es importante: "Informe proyecto interdiocesano de recuperación de la memoria histórica". En estos informes se transparenta el Espíritu del Jubileo. El jubileo es una teologia que la escriben más los mártires que los teólogos. Mons. Juan José Gerardi ratificó con su martirio, tres días después de su publicación, el informe de la Iglesia de Guatemala. EL jubileo es una teología con energía, con espíritu, con fuerza, con poder. No es una teología para ser leída, sino anunciada, proclamada, gritada a voz en cuello.

El "Manifiesto del Foro Intemacional de las Alternativas" tiene este estilo de los textos de jubileo.[2] Dice así algunos de sus titulares:

Es tiempo de revertir el curso de la historia.
Es tiempo de poner la economía al servicio de los pueblos.
Es tiempo de derribar el muro entre el Norte y el Sur.
Es tiempo de encarar la crisis de civilización.
Es tiempo de rechazar el poder del dinero.
Es tiempo de mundializar la luchas sociales.
Es tiempo de despertar la esperanza de los pueblo.
Ha llegado el tiempo de las convergencias.
El tiempo de la acción ya ha comenzado.

Así anunciaría hoy en día el Profeta Isaías el tiempo del jubileo. Quien habla de esta manera puede decir con toda propiedad: "el Espíritu del Señor está sobre mi, por eso me ha enviado a anunciar buenas nuevas a los pobres".

3.3 Urgencia y necesidad de proclamar un año sabático o jubileo

Cada día crece el número de personas e instituciones, que con seriedad y responsabilidad advierten sobre los peligros y las

tendencias mortales del sistema actual de economía de libre mercado. Organismos internacionales, iglesias y universidades publican informes aterradores sobre los efectos del actual modelo de desarrollo. Ya en 1992 el PNUD (Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo) publicaba su informe sobre Desarrollo Humano, donde llamaba la atención que el 20% más rico de la humanidad concentraba el 82.7% del ingreso total del mundo y consumía alrededor del 70% de los recursos naturales de toda la tierra. Si otro 20% de la humanidad consumiera lo que consume ese 20% más rico, la tierra estallaría en un corto período de tiempo. Existe consenso, entre los que todavía tienen conciencia humana y cristiana, sobre las dos fallas estructurales del actual de sistema: la exclusión y la destrucción de la naturaleza.

Está claro que el actual modelo de desarrollo no es para todos. Unos lo denuncian con horror y otros lo constatan con cinismo. Un 60% de la humanidad estaría destinado irreversiblemente a la exclusión. De la explotación hemos pasado a la exclusión, y fácilmente pasaremos pronto a la liquidación, pues a las personas excluidas se las considera sobrantes y desechables. Es patente también la contradicción entre el actual modelo de desarrollo y la naturaleza. El grito de los y las pobres se une al grito de la tierra.

Conclusión

No se trata en este artículo de seguir analizando y denunciando la situación actual. Existe una literatura inmensa y aterradora sobre el tema.[3] De lo que se trata ahora es de escuchar el grito de los y las pobres y el grito de la tierra por la vida. Urge escuchar ese clamor de las personas excluidas, que es un clamor "claro, creciente, impetuoso y, en ocasiones, amenazante" (cf. Puebla 87-90). Es este grito y clamor lo que hace necesario y urgente proclamar un jubileo para el año 2000. Un jubileo mundial que vaya en contra de la eficiencia y aceleración del sistema, que signifique una ruptura histórica real que interrumpa el "progreso" y el "desarrollo" que se nos ofrece. Se trata justamente de eso: "Seis días trabajarás, más en el séptimo descansarás; descansarás en

tiempo de siembra y siega". El descanso sabático crea un tiempo nuevo que hace posible una nueva conciencia, una nueva racionalidad, una nueva manera de sentir, pensar y valorar, para generar una resistencia ética y espiritual, donde la vida humana y la del cosmos sea considerada definitivamente como un absoluto, por encima de toda ley e institución.[4]

El jubileo debe ser un llamado a esta ruptura y resistencia, para re-orientar la historia hacia una sociedad donde quepan todos y todas. La Iglesia, en especial, debe retomar con fuerza el universalismo humano y cósmico, donde todos los seres humanos sean reconocidos como hijos e hijas de Dios, con derecho a una vida plena y feliz, en harmonía con la creación. Debemos proclamar otra vez el grito de San Irineo de Lyon, que hacia finales del siglo II recoge fielmente toda la tradición cristiana cuando dice: "*Gloria Dei vivens homo, Gloria autem hominis visio Dei*" (La gloria de Dios es el ser humano vivo, y la gloria del ser humano es la visión de Dios).

Debemos releer todos los textos bíblicos que hemos comentado arriba y re-interpretarlos en función de este jubileo del año 2000. ¿Qué significa hoy el descanso de la tierra, la liberación de los esclavos y el perdón de todas las deudas? En la Iglesia misma significa retomar las cuatro tareas propuestas por el Papa en la *Tertio Millennio Adveniente*: revivir el Concilio Vaticano II y la Nueva Evangelización (según la *Evangelii Nuntiadi*), hacer un reconocimiento crítico del pecado en la Iglesia y mantener viva la memoria de los mártires. Hay mucho que hacer, sólo falta comenzar. Es una lucha de hormigas contra dinosaurios, pero el futuro ya fue decidido en favor de las hormigas. Todo lo que hagamos por reconstruir la esperanza y la vida es importante, pues vale más encender una luz, que maldecir las tinieblas.

Notas

1 Es importante destacar que en Mateo las 8 palabras relacionadas con deuda aparecen *únicamente* en el Padrenuestro (6.12) y en la parábola del siervo sin entrañas (18.23-35), lo que nos obliga interpretar los dos textos en el mismo sentido. En la parábola claramente el tema central es la deuda. Lo lógico es interpretar el Padrenuestro a la luz de la parábola.
Las 8 palabras en Mt son:
"deudor" (*ofeiletes*): sólo en Mt 6.12 y 18.24
" deuda" (*ofeile*): sólo en Mt 18.32
" deuda" (*ofeilema*): sólo en Mt 6.12
" deber" (*ofeileo*): con el sentido de deber dinero sólo en Mt 18.28, 28, 30, 34. El verbo aparece también en Mt 23. 16.18 con el sentido diferente de "estar o ligado".
2 Publicado en la *Revista Pasos* (San José: DEI) Nº 76. marzo-abril 98.
3 Viviane Forrester, *El Horror Económico*. (Fondo de Cultura Económica, 1997), octava reimpresión, 166 p.
4 Cf.mi artículo "Crítica teológica a la globalización neo-liberal" en: *Revista Pasos* (San José: DEI) Nº 71 Mayo-Junio 1997. Cf. igualmente el último libro de Franz J. Hinkelammert: *El grito del sujeto* (Costa Rica: DEI, 1998) .
Varios (Fundación Amerindia), *Globalizar la esperanza* (Cochabamba, Bolivia: Indo-American Press Service, 1997), 328 p.

Jubileo y utopía: una espiritualidad situada en la lucha por la vida

*Leopoldo Cervantes**

Introducción

La espiritualidad es el arma que le entrega la fe a los y las creyentes para afrontar, con buen ánimo, la lucha por la vida. En ese sentido, es el conjunto de elementos cristianos que, al articularse adecuadamente, le permiten a cada creyente o comunidad de creyentes desarrollar una alternativa concreta, vital, a las exigencias enajenantes y deshumanizadoras de la realidad. Es la fe transfigurada en un estado de ánimo que permite interpretar bajo la luz de la esperanza todos los sucesos y contingencias.

El desconocimiento (y, en ocasiones, rechazo) de proyectos alternativos de espiritualidad, fincados en una sólida (y humilde) reflexión teológica, ha contribuido a la perpetuación de modelos que le dicen muy poco a nuestra realidad de dependencia y sometimiento. Muchas comunidades han experimentado una verdadera "conversión a la realidad", la cual se ha traducido a un

* El autor, mexicano, graduado de la UBL, acaba de concluir su maestría en Ciencias Bíblicas en la UBL.

lenguaje espiritual que no considera como su objetivo primordial el traslado, real o simbólico, de las almas de las personas a los cielos. Más bien busca situar a cada una de ellas en una relación sana consigo mismas, con Dios y con el mundo, a fin de vivir plenamente en esta vida, afrontando sus contradicciones y desafíos.

En la vida cotidiana, la vida verdadera, donde se definen y redefinen continuamente dichas contradicciones y desafíos a través de respuestas concretas, la espiritualidad es un recurso invaluable, una mística que sostiene el rutinario caminar de sectores humanos que enfrentan situaciones extremas de pobreza, abandono y marginación y que, de otra manera, no encontrarían puertas abiertas viables para mantenerse psicológicamente dispuestos para transformar aquello que les ocasiona sufrimiento y frustración. De otra forma, no podría entenderse la capacidad popular de experimentar la alegría a través del espíritu festivo, que no ha desaparecido ni en los peores momentos.

La experiencia consciente de muchas comunidades cristianas (católicas y protestantes) latinoamericanas ha desarrollado una "espiritualidad de la resistencia". Han luchado por redefinir el concepto de espiritualidad, afirmándola, en palabras de Camilo Maccise, como "una vivencia de fe, de amor y de esperanza, expresión y manifestación de la acción del Espíritu, que conduce a un seguimiento de Jesús en las circunstancias cambiantes de la realidad."[1]

Si un concepto así incorpora los elementos del jubileo, la resistencia adquiere mayor resonancia, puesto que esta perspectiva, con su fuerte énfasis reivindicador, cataliza muchas de las ansiedades y expectativas de los grupos humanos más maltratados. La espiritualidad, así, es potenciada y encaminada hacia la consecución de las más grandes esperanzas de justicia y paz, así como hacia el compromiso con la renovación de la creación.

1. Dios y el jubileo: relación desveladora de un nuevo Dios

El jubileo, experimentado como una manifestación de la gratuidad, abre la puerta a la posibilidad de atisbar el rostro o el perfil de un nuevo Dios, de un Dios que no está ligado a la represión, un Dios libre que respeta la libertad humana y la decisión de buscar o de rechazar a Dios. La gratuidad, expresada en el espíritu del jubileo, se convierte, así, en una vía de acceso a un rostro casi desconocido de Dios, quien ha sido experimentado como represor de los naturales instintos humanos de libertad, justicia y bienestar.

La concepción de Dios como un policía omnipresente es una perversión del Dios gratuito que debe ser jubilada, para que en su lugar se recupere la luminosa realidad (revelada) de Dios como un ser lleno de gracia y de perdón. En este sentido apunta la gran intuición bíblica del jubileo, que desenmascara al Dios dominado por la gravedad y la insensibilidad, ese ídolo hecho a imagen y semejanza de los dueños del poder.

El éxodo bíblico (y sus consecuencia jubilares), es la emergencia violenta del ser y de la protesta del Dios vivo y verdadero, en contra de los dioses deshumanizados y explotadores del Egipto faraónico. La alianza de Dios con el pueblo es el marco en el que la novedad de Dios como monarca del pueblo procede de la afirmación vivencial de Dios como liberador.[2] Esta inserción iconoclasta (y antimonárquica) de Dios en la historia humana, manifestada en su voluntad jubilar y encaminada hacia la consecución del bienestar total de la humanidad, y sus resonancias reiteradas en tantos momentos de la revelación bíblica, alcanza su plenitud en Jesucristo. Engendra, antes de él, con él y después de él, una espiritualidad arraigada en los ejes concretos y materiales de la realización, así sea fragmentaria, de los ideales jubilares, reflejo y respuesta de las ansias humanas por alcanzar mejores situaciones de vida.

Liberar a la espiritualidad del Dios intolerante y represor para encontrar el rostro más amable del Dios de la gracia, es una tarea profética que se sitúa en línea directa con la propuesta jubilar, ese esfuerzo por restaurar los terribles desgarramientos que han establecido como realidades "normales" la injusticia, la desigualdad y la dependencia. Como ha insistido Alves, citando una paráfrasis del tercer mandamiento, hecha por Paul Lehmann: "No dirás el nombre de Dios como si eso no hiciese alguna diferencia".[3] La mención del nombre divino en un espíritu contrario al del jubileo, hace violencia no sólo a las crueles realidades humanas, sino que, simultáneamente, irrumpe en el "interior" de Dios y nos devuelve la imagen de un Dios incompatible con la gracia y la misericordia.

2. Jubileo y espiritualidad en la experiencia cristiana de lucha

Precisamente en el momento de echar mano del nombre y de la realidad divinas como fuente de fortaleza para afrontar la lucha por la vida, es cuando se puede constatar la gran necesidad de participar de una espiritualidad jubilar. Es decir, de un universo dinámico de sentido (mística) alrededor de un centro estructurante (Dios) que logre recomponer, simbólica y efectivamente, las anomías personal y social. Dicho en términos piadosos (y por lo tanto, relevantes para la inmensa mayoría de creyentes), se trata de encontrarle a la fe una eficacia verificable en la vida cotidiana que levante a las personas y les dé la fuerza necesaria para resistir las peores pruebas.

En la búsqueda del ejercicio de una "espiritualidad sólida", que verdaderamente potencie la fe y la lleve a la realización concreta de logros humanos que puedan calificarse como "cristianos" (es decir, como fruto genuino de una espiritualidad que lleve ese nombre), enfrentamos un problema principal. Es la carencia de una clara conciencia de que la fe puede y debe encontrar su verificabilidad histórica en las arenas movedizas del entramado social en el que viven las personas cristianas, marcado como está

por las difíciles relaciones políticas, económicas y sociales que lo constituyen.

Los dualismos tan arraigados en la mentalidad evangélica latinoamericana, inciden directamente en la caracterización del mundo y/o de la sociedad como un espacio en el que no es posible practicar (resabio de la palabra practicante: en el estilo de los católicos practicantes...) o vivir, la espiritualidad cristiana. Esto a menos que se asuma como ingenuidad militante, o sea, como estar prácticamente "fuera de lugar", a causa de la imposibilidad fáctica de hacer visibles las consecuencias del Reino de Dios en el mundo, tal y como está.

Esta "esquizofrenia cristiana" no puede superarse sólo con buenos deseos, ni aligerarse con paliativos que cumplen una función enajenante. Su raíz última es el profundo grito de la fe por transformar un mundo que se resiste al jubileo, al reino, a la felicidad humana. De ahí que el esfuerzo por salir de dichos dualismos se manifiesta primero como una lucha interior que acompaña las luchas vitales por la sobrevivencia digna, tan despreciadas por los desplantes de falsa superioridad esgrimida por los campeones de la piedad ahistórica, que tanta influencia y aceptación siguen teniendo.[4]

Luchar cristianamente, poseídos por el espíritu del jubileo, implanta en el mundo de lo humano una mística sabática que rebasa la ingenuidad mencionada, puesto que no se trata de ir convenciendo a los explotadores, a los dominadores, o a los dueños del poder, uno a uno, para que se desprendan de lo que tanto esfuerzo les ha costado conseguir, algo que violaría los cánones más elementales de la teoría política. Se trata, más bien, de proseguir, desde los abismos de la impotencia y la agonía, en la feroz confrontación con los valores anti-Reino de Dios, buscando (y creyendo firmemente) vencerlos con el Espíritu de Dios, única arma con que se cuenta para ello.

Lo sabático-jubilar aparece como un recurso para pelear con seguridad en la búsqueda de un orden en el que se consagre

(rescate o redima) el tiempo, especialmente para aquellas personas que ni siquiera el tiempo les pertenece, porque es propiedad del patrón. "Cuando Israel dice que el tiempo es de Dios, está posibilitando que sea para todos los seres humanos el tiempo del amor y de la libertad".[5] O, en palabras de Abraham Heschel, el insigne teólogo y filósofo judío:

> *¿Qué significa realmente el sábado? Es el recuerdo de la realeza y de la dignidad de cada ser humano. Anula la distinción entre el amo y el esclavo, entre el rico y el pobre, entre el éxito y la derrota. Celebrar el sábado es experimentar la independencia suprema (...) El sábado es una personificación de la creencia de que todos los seres humanos son iguales y de que la igualdad entre las personas demuestra su nobleza. El mayor pecado de un ser humano es olvidar que es un príncipe.*[6]

Es justamente la "mística sabática" la que se necesita en todos los ámbitos, porque implica, entre tantas cosas, "que la gente opte por recuperar el sentido de un tiempo más humanizado, que respete más el ritmo (propio) de la vida, que no acepte vivir inhumanamente un día a día que no concede reposo ni ocio".[7] Así pues, el tiempo, dentro de la dinámica jubilar, articula alrededor suyo aspectos fundamentales para la espiritualidad: se trata de rescatar el tiempo, de usarlo para recordar (en las celebraciones y en los actos concretos de restitución). Es una oportunidad para convertirse a la luz del juicio de Dios (en la experiencia de la gratuidad) y, finalmente, es la posibilidad de recomenzar la vida, con un espíritu alegre, lúdico.[8]

La continuidad histórica, anímica y espiritual, con la mística de los y las creyentes del pasado, tal y como es enunciada por el anónimo autor de la carta a los Hebreos (cap.11) en el marco de la esperanza por un reposo (sabático, jubilar) al que es llamado el pueblo de Dios de todas las edades, podría ser una de las pautas de índole profético y martirial (en los dos sentidos) de esta lucha. Esta es una lucha que, al experimentarse a flor de piel, como la más "material" de las exigencias, podrá unificar por fin al cuerpo y

al espíritu de tal manera que los dualismos, tan ajenos al talante de la revelación bíblica, sean sustituidos, poco a poco, por una convergencia ligada a las ansias, nada dualistas, de vivir dignamente y con sentido en el mundo.

Todo lo anterior remite, desde una perspectiva católica ligada al fin de siglo y de milenio, a la necesidad de aprovechar el jubileo para liberar también a la espiritualidad de varias ataduras, como son: el miedo por lo que ha de venir, para asumir los nuevos tiempos con creatividad y fantasía; el racionalismo excesivo (que dicho sea de paso, tan poca felicidad ha conseguido para los seres humanos), como ocasión para recuperar las experiencias místicas, pero no el sentido barato, banal y burdamente sincrético como se ve por todas partes; el machismo eclesiástico, para reivindicar la espiritualidad femenina e integrarla con pleno derecho al gran corpus de la espiritualidad humana.[9]

3. La utopía: espacio y esperanza de un mundo nuevo

3.1 El mundo nuevo como exigencia de la utopía cristiana

El jubileo, explicitado en sus componentes concretos de realización cósmica y humana, abarca todas las áreas de la existencia y habla de las enormes posibilidades de vida que tiene todo lo creado. Anuncia, además, la buena voluntad del Creador de no desterrar de su creación los sueños y aquellas cosas que "no tienen lugar todavía" (utopías), pero que movilizan a los corazones y a las conciencias hacia la consecución real e histórica de esos espacios.

La afinidad radical entre la utopía y el espíritu del jubileo no procede de la lucidez con que se atisben la especificidad o la concreción de los sueños por realizarse. Eso mismo sería la

negación de las utopías. Se funda más en lo contrario: en la irreductible rebeldía del corazón humano para seguir soñando. Dicho en otros términos: el jubileo sería la utopía del propio Dios que busca realizarse en su creación y que se empata (y/o coincide) con las utopías humanas más profundas, ancestrales y que se han acumulado por generaciones enteras.

La utopía bíblico-cristiana de los cielos y la tierra nuevos concentra esta afinidad, apuntando hacia una renovación en la que la solidaridad entre lo cósmico y lo humano (perfilada en sus aspectos esenciales por San Pablo) contribuye a la "construcción" de una espiritualidad que rebasa, con mucho, la estrechez meramente religiosa de las expresiones eclesiásticas conocidas. Habría que preguntarse si semejante utopía informa las conciencias de los "miembros" de las iglesias, puesto que el riesgo del maniqueísmo, al atribuir características malignas al mundo (y en él, a la creación), rompe la solidaridad que debería de existir entre aquellos que proceden de las mismas manos creadoras. Tal vez esto ayude a explicar la despiadada agresión de la que es objeto la naturaleza en aras del triunfo de la tecnología.

El mundo nuevo es una exigencia insoslayable de la utopía cristiana, el elemento *sine qua non* cuya ausencia impediría concebir los rasgos abrahámico-bíblicos de la esperanza que se anuncie a sí misma como cristiana. Una analogía con la propaganda de grupos como los Testigos de Jehová puede ayudar a iluminar este punto. En las ilustraciones tan coloridas (casi siempre dibujos y rara vez fotografías) se ven familias muy felices, en el campo, haciendo lo mismo de siempre, que disfrutan de una felicidad inerrable. El discurso conversionista enfatiza la renovación de todas la cosas, pero no menciona la reconciliación futura de los seres humanos con el resto de la creación. Esto quiere decir que en el mundo nuevo promovido de esa manera, los seres humanos continúan siendo los amos del universo, en una relación jerárquica sobre aquella gran realidad que nos rebasa tan ampliamente.

Lo anterior explicaría la causa de la ilusa actitud civilizadora que supone que violentar a la creación expoliándola y maltratándola no

tiene por qué imponer algún cargo de conciencia. La muda creación debe someterse calladamente ante el genio de sus dominadores exclusivos, los concesionarios de Dios que nunca pondrán en riesgo su sobrevivencia al tratar así a la naturaleza. Lo cierto es que, como bien intuyen los texto bíblicos (al caos del caos previo a las separaciones creadoras), en cualquier momento "ella" podrá deshacerse de los seres humanos para autopurificarse y descansar. Todo esto sin contar el tremendo trauma que significa hablar de los elementos estructurales del pecado de la raza humana contra sí misma (*homo homini lupus*).

Esto último es lo que permite hablar de lo que Pannikar denomina "espiritualidad de la tierra" o "ecoespiritualidad". Nos referimos a una actitud que permita sintonizar (y sincronizar) la indignación por las injusticias humanas con las esperanzas por un mundo nuevo y viable, dentro de las coordenadas históricas, las cuales inmediatamente nos remiten a la conflictividad económica, social y política.

3.2 Utopía y esperanza en la lucha por la vida

Irónicamente, la utopía, más que la esperanza, aparece como un término extraño para la gente que "sólo" lucha por la vida, "en la vida diaria"; que vive, como se dice común y literalmente, "al día". Es un refinamiento propio de los teóricos, y es que acaso allí nos den una nueva lección las personas más sencillas, ajenas a la sofisticación. La lucha por la vida conlleva una espiritualidad propia que permite alegrarse y hacer fiesta, gozar y gastar los pocos recursos, solidarizarse y cantar en medio de la precariedad. La lucha por la vida implica su propia esperanza por llegar al día siguiente, por desafiar los obstáculos y vencer el quietismo y la impotencia. La lucha por la vida obliga a la creatividad a surgir y resurgir como un ave fénix cotidiano. Y por allí nos asalta el gusanillo de la resurrección, en una clave escondida...

La utopía y la esperanza en medio de la lucha por la vida no llevan nombres rimbombantes: en la fe popular se expresan más libremente y pueden anular el discurso que las explica con

categorías muy racionales. La espiritualidad o las ganas de vivir se anudan y casi no se distinguen. Quién sabe si los resabios cristianos de cinco siglos de antigüedad (algo así como la mediación inconsciente del Espíritu) sigan teniendo algo que ver con el espíritu que anima a las comunidades a moverse y a resucitar todos los días. Por eso la clave inesperada de la resurrección, como núcleo de la espiritualidad casi anónima, le reconoce a la lucha vital un valor que no puede ser menospreciado, y mucho menos desde falsas posturas de superioridad.

La esperanza sostiene y proyecta, e incluso podría decirse que predispone, para lograr jubileos parciales, casi imperceptibles, en los escasos resquicios que se rescatan en la confrontación con los poderes superiores. La utopía, a su vez, fomenta rebeldías canalizables en formas de organización afectiva que atentan contra la insolidaridad individualista fomentada por el sistema. El individualismo protestante se ha unido a estos procedimientos anuladores de la circularidad colectiva de las utopías, pero ha sido, felizmente, invadido y autoctonizado a través de formas *sui géneris* de vida comunitaria. Tal vez los circuitos pentecostales sean los que mejor vehiculen esta interacción, pero es innegable que sus aportaciones al interior de la religiosidad evangélica son irreversibles.

De lo anterior se puede suponer que la utopía que antes se proyectaba hasta los cielos más remotos y que propiciaba la disociación de la espiritualidad o de la piedad, con las exaltaciones tan típicas y representativas de lo popular, propias de los pentecostalismos populares, ahora esté pidiendo un "aterrizaje forzoso" en medio de las feroces exigencias planteadas por la exclusión de masas tan grandes de creyentes. Estos mismos, por fin, se están viendo como parte de un tejido social abigarrado, dentro del cual se hallan compartiendo místicas comunes, separadas sólo por el tenue hilo de la de por sí difusa confesionalidad de estos grupos. Y es muy probable que éstos sean los "maestros de la esperanza hecha realidad", algo que posibilita conexiones menos violentas entre la utopía nunca olvidada de que las cosas cambien y sean mejores para quienes nunca han sido siquiera algo favorables.

La lucha por la vida es, pues, el dónde de la utopía cristiana que levanta su vuelo para alimentar las esperanzas de pueblos enteros que no se cansan de luchar, de resistir, con aquella "otra lógica" advertida por algunos sociólogos de la religión, que ven en la mística religiosa un arma con la cual defenderse de la globalización uniformadora y castrante. Porque pretender desactivar las utopías con el cuento del "fin de la historia" es como querer despintar el arco iris.

3.3 Utopía, esperanza y Reino de Dios

El Reino de Dios es anunciado por Jesús con un lenguaje y una práctica jubilares. Lejos de discutir sobre cuestiones cronológicas de aparición o de decir que tal anuncio se "montó" sobre la tradición del jubileo, importa señalar en este punto la forma en que Jesús contribuyó a potenciar las esperanzas ancestrales de Israel en la utopía de la venida del Reino de Dios y a universalizarlas.

Partiendo de la libertad como elemento unificador, Sharon Ringe relaciona adecuadamente ambas realidades:

> *En su raíz, el jubileo tiene que ver con la libertad. Si tomamos el texto de Is 61.1-2 como base, encontramos que tres imágenes principales se unen para caracterizar al jubileo: el anuncio del reino de Dios por un mensajero ungido del Espíritu Santo, la proclamación de las buenas nuevas a los pobres y la declaración de la "liberación" de varias formas de encarcelamiento y esclavitud. Tanto el mensajero como el mensaje señalan el momento crucial en el que la fidelidad a las estructuras, los sistemas y las instituciones que caracterizan al viejo orden debe cambiar y orientarse hacia el nuevo Soberano, cuyo reino está al alcance de la mano. En vez de ofrecer un diseño de lo que será el Reino de Dios, o señales por medio de las cuales se puede reconocer, o pistas acerca del tiempo en que dará inicio, las tradiciones del jubileo muestran lo que sucede cuando los seres humanos tienen un encuentro con la soberanía de Dios.*[10]

Si las tradiciones jubilares son el telón de fondo del anuncio del Reino de Dios, queda claro que ambas cosas tienen en común un mismo horizonte utópico. Es decir, un espacio simbólico instalado en un conjunto de seres humanos que anhelan la realización de sus esperanzas en un futuro preñado por la actuación divina. La cercanía o lejanía de esta realización no es lo más relevante para nuestro tema. Tampoco es relevante el contenido exacto de dichas esperanzas, sino más bien la intensidad con la que la fe se vincula a la consecución de dichas realizaciones. Podría decirse que el vínculo con aquéllas es justamente la espiritualidad, entendida como el motor o el resorte que conecta y moviliza a las personas para alcanzar ese futuro.

La proyección utópica vehiculada por la espiritualidad acaricia de antemano ese futuro con la ansiedad de quienes están poseídos por él. De ahí que la actuación y el discurso de Jesús hicieron presente el Reino de Dios en la historia y en la vida de sus contemporáneos y contemporáneas. Al mismo tiempo, lo siguieron proyectando para el futuro, es decir, lo colocaron **en** la espiritualidad y como **la** espiritualidad de sus seguidores.

Esta mística del Reino de Dios trae consigo, en todas las épocas posteriores a la actuación histórica de Jesús, la carga jubilar original (utopía, esperanza, restitución real). A esta "continuidad espiritual" es a la que hay que remitirse en el momento en que se busca promover, indefinida y militantemente, la expectación activa por la venida del Reino. Si éste **vino** en un anticipo vivido por Jesús, **viene** en la esperanza producida por la espiritualidad cristiana y **vendrá** definitivamente. El punto crítico es precisamente la **espiritualidad cristiana presente**, motivo y razón de ser de estas líneas, pero sólo podrá llamarse así si consigue también logros parciales de restitución antes de la plenitud de dicho Reino.

Naturalmente, el párrafo anterior se refiere a la existencia cristiana comunitaria, vista como lugar característico de esta utopía, la cual puede unirse a otras que expresen o concentren aspectos que la comunidad no maneje como más ligados a la afirmación originaria de Jesús. Esta separación de aspectos hay que asumirla como

una desviación histórica que las iglesias han perpetuado y que le han hecho creer a la humanidad que no todas las utopías tienen el mismo rango.

El futuro se acuna en el interior de los seres humanos y es también, en la espera, la negacion de las falsas imagenes de Dios. Su Reino se espera desde lo más hondo del ser, del cuerpo, para que se realice en la tierra, porque Dios la ha designado como su morada:

Que la tierra era el destino de los hombres y las mujeres,
eso ya lo sabía.
Pero ahora sé que ella es también
tu destino.
Se van los altares y los templos:
Tú caminas en medio del jardín.
Sí, Padre, que llegue tu Reino
para que la tierra se revele como una gran sonrisa.[11]

La ansiedad por la venida del Reino "ausente" de Dios, plenitud de los deseos humanos, sirve también para redefinir a la espiritualidad, en el sentido de su orientación "hacia la espera":

Yo sugeriría que la espiritualidad tiene que ver con esto: "vivir en medio de la presencia de una ausencia". Es de ahí que surge todo lo bello que hacemos: el amor, la poesía, los jardines, la música, las revoluciones...Todo. Hacemos estas cosas para completar el pedazo que nos falta. Ah, pedazo de mí, que me arrancaron...Soy espiritual por esto: de mi cuerpo sale una canción, un suspiro, un deseo, una saudade por algo que no encuentro, y pienso que siento, en el Viento, su aroma...
Deseo: somos espirituales por causa del deseo.
El deseo apunta hacia aquello que está ausente.
Y nosotros, seres extraños, somos capaces de vivir por causa de esta ausencia (...)
Espiritualidad: la búsqueda de ese Deseo perdido, deseo de vida, que nos liberará de los deseos de la muerte que nos petrifican...[12]

Notas

1 C. Maccise, *La espiritualidad de la nueva evangelización: desafíos y perspectivas.* (México: CRT, 1990), p. 3, cit. por J. Saravia, en "Editorial", *Revista de Interpretación Bíblica Latinaomericana*. 13, 1992, p.6.
2 Cf. R. Alves, *Protestantismo e repressao.* (Sao Paulo: Atica. 1979), pp. 174-199.
3 R. Alves, *Pai Nosso. Meditacoes.* (Sao Paulo: Paulinas, 1987), p.48.
4 Cf. el atinado resumen de dualismos que atentan contra la espiritualidad integral en T. Brun, "Una espiritualidad del jubileo para nuestras iglesias", Conferencia presentada en el Seminario Integrado 1998, UBL, 19 de junio de 1998, pp 4-7.
5 M. Barros, *A dança do novo tempo. O novo milénio, o jubileu bíblico e uma espiritualidade ecuménica.* (Sao Leopoldo: Sinodal-CEBI-Paulus, 1998), p.35.
6 A. Heschel, *Deus em busca do homem.*(Sao Paulo: Paulinas, 1975), p. 523, cit. en *Idem.*
7 M. Barros, *op.cit.*, p.35.
8 *Ibid*, pp.38-46.
9 *Ibid*, pp. 47-52.
10 S. Ringe, *Jesús, la liberación y el jubileo bíblico.* (San José: SBL-DEI, 1996), p.62. Enfasis de L.C.
11 R. Alves, *Pai Nosso, op.cit.*, p. 60-62
12 R. Alves, "Sobre a espiritualidade", en *Tempo e presença*. 207. abril 1986, p.31.

La presencia del Consejo Mundial de Iglesias en América Latina

*Israel Batista**

La presencia e influencia del Consejo Mundial de Iglesias (CMI) en América Latina es un campo muy abierto a la investigación. Se ha escrito mucho empírica y subjetivamente, pero queda mucho camino por andar en cuanto a investigaciones rigurosas y objetivas. Si de algo sirven estas pocas líneas que escribimos, desde lo empírico y lo subjetivo, espero que sea para animar a nuestros y nuestras pensadoras a profundizar en este tema.

Concentraré mi análisis, por motivo de espacio y para ser más focal, en los aspectos del pensamiento social ecuménico. Hay otros temas importantes para reflexiones futuras tales como: unidad, espiritualidad, cultura, evangelismo y laicado.

---

* El autor es cubano, pastor metodista. Desde 1987 trabaja en el Consejo Mundial de Iglesias, en la Comisión de Iglesias para el Desarrollo.

1. Aportes y contradicciones de un relacionamiento

En este análisis del pasado debemos procurar ser críticos, abiertos al examen objetivo y dispuestos al diálogo. No obstante, debemos equilibrar la auto-crítica a la luz del desarrollo de nuestra conciencia como cristianos y cristianas en América Latina y recuperar los horizontes y nuevas experiencias que se van escribiendo en cada época.

El Consejo Mundial de Iglesias (CMI) surge del movimiento ecuménico. Colocamos, pues, las experiencias del CMI dentro de la riqueza de lo ecuménico a partir de estas especificidades.

- *La dinámica del movimiento ecuménico está enraizada en la tensión entre las iglesias como son y la verdadera* koinonia *con el Dios Trino.*

- *La visión ecuménica incluye la renovación de la iglesia y del mundo a la luz del evangelio del Reino de Dios.*

- *El movimiento ecuménico, mientras que comparte con otras instancias a través de esfuerzos de cooperación y diálogo en los niveles internacionales, inter-culturales e interreligiosos, está enraizado en la vida de las iglesias cristianas.*

- *El movimiento ecuménico busca fortalecer la cooperación y el compartir, el testimonio y la acción común entre las iglesias y sus miembros.*

- *Mientras que el movimiento ecuménico tiene una dimensión mundial, éste apunta a las relaciones esenciales de las iglesias y las comunidades cristianas a nivel local, nacional, regional y global.*[1]

Nuestro movimiento ecuménico latinoamericano es deudor de impulsos y patrones del exterior. Pero al mismo tiempo, las experiencias latinoamericanas han ensanchado el horizonte y han hecho importantes contribuciones, tanto recursos humanos como ideas, al ecumenismo global. Hay legados de riqueza mutuos y ejemplos de mimetismo en su historia.

Actualmente y desde hace un tiempo, en la vida de nuestras iglesias y organismos ecuménicos se realizan esfuerzos muy conscientes por latinoamericanizar nuestras experiencias, sin olvidar la dimensión global de nuestra realidad contemporánea. Estamos y hemos pasado de un cristianismo impuesto a una evangelización propia, de un proyecto ecuménico foráneo a una experiencia ecuménica latinoamericana.

Hay muchos ejemplos que nos hablan de los esfuerzos de siempre por hacer autóctonas nuestras vivencias ecuménicas. Les recuerdo algunos de esos esfuerzos. Mientras en Asia y Africa se precipitaron en copiar el modelo estructural y organizativo del CMI para sus propios Consejos Regionales de Iglesia, el CLAI fue la experiencia de maduración a ritmo y tiempo latinoamericano con estilo y organización propias. Hay que hablar de teologías y hermenéuticas bíblicas latinoamericanas y sus contribuciones a la *oikoumene*. No olvidemos la riqueza institucional de nuestros centros de investigación, formación y estudio que han ofrecido servicios, investigaciones y documentos de mucha importancia acerca de la vida de nuestras iglesias y de nuestros pueblos desde prácticas e identidades propias.

La riqueza del movimiento ecuménico en América Latina es que juntos, nuestra región y las experiencias globales, hemos ido avanzando con un aprendizaje y una práctica de salvación y liberación, con aportes y contradicciones, con logros y deficiencias a lo largo de estos años. Nos asomamos, brevemente, a algunos ejes temáticos que han caracterizado el relacionamiento con el CMI:

a. Conscientemente el CMI y el movimiento ecuménico han afirmado su vocación por la justicia como parte integral de su vocación ecuménica. Esta afirmación ha estado sustentada en la fe bíblica y epistemológicamente en la opción preferencial por las personas pobres, oprimidas y excluidas. Como dice José Migues Bonino, ha sido la búsqueda de un *oikoumene* de liberación frente a una *oikoumene* de dominación.

A veces se ha pretendido interpretar esa historia como una opción partidista o como una articulación militante contra el capitalismo. El énfasis unilateral, sectario y clasista en lo ideológico-sistemático opacó la importancia de la subjetividad humana. A veces se era más un activista político movido por una ideología, que hombres o mujeres movidos por la fe en Jesucristo. La tendencia a priorizar lo político por encima de lo espiritual e incluso de lo humano, nos hizo olvidar, en ocasiones, la integridad del Evangelio.

En algunas circunstancias lo político suplantó a lo teológico. Los análisis sociológicos ganaron en profundidad, pero la reflexión teológica no logró estructurarse de tal forma que captara el interés de las bases. Tampoco se produjo el efecto deseado sobre la Iglesia como institución.

Es preciso recordar el lugar que ha tenido el tema de la justicia dentro del pensamiento social del CMI:

- El pensamiento social ecuménico se ha caracterizado por su espíritu anti-sistemático. Hay una vertiente testimonial profética anti-sistemática de gran madurez y riqueza.

- El realismo ecuménico, al interpretar la historia, siempre ha estado animado de una visión utópica. Es el desafío a soñar con la verdadera *oikoumene* y una convicción de que se puede ir más allá de las crisis si somos revestidos del poder del exorcismo. Es decir, si estamos

convencidos y convencidas que vencer el mal y echar fuera demonios es un poder que se nos ha sido prometido en Cristo.

- Las iglesias no pueden situarse al margen o a distancia de las problemáticas sociales y humanas. Somos llamados y llamadas a actuar e incluso a confesar nuestras cuotas de responsabilidades.

b. No es nada nuevo hablar de las tensiones entre lo institucional y los movimientos/las bases. Las instituciones tienden a perpetuarse a sí mismas. Esta es una de las razones por la que tienen dificultad para interpretar la vida.

En la historia de las iglesias en América Latina hemos sido testigos del surgimiento de nuevas formas de ser iglesia y de nuevos movimientos eclesiales y ecuménicos que han contribuido a la renovación de la vida de nuestras comunidades de fe. Citamos algunos casos de esos movimientos de renovación: el protestantismo frente al catolicismo romano hegemónico; el movimiento pentecostal ante un protestantismo histórico rígido y sin mucha pasión; los movimientos y las organizaciones ecuménicas como recordatorios de que la práctica social es un elemento de nuestra fe; las comunidades eclesiales de base como respuesta a una jerarquización impuesta en el catolicismo romano.

No quiero decir que los movimientos ecuménicos y esas nuevas formas de ser iglesias han estado exentas de las dificultades de la institucionalización. Es visible cómo algunos movimientos ecuménicos se institucionalizan bajo una rutinización del carisma. Algunos intentos por perpetuarse institucionalmente contradicen el espíritu de movimiento.

El movimiento ecuménico ha contribuido a revelar la necesaria tensión entre institución y movimiento, institución y carisma. Cito a Oscar Bolioli: "La institución tiene un rico y vasto contenido depositado a compartir. Es el movimiento que inyecta vida y desafío

en la solidez institucional. La unidad de ambos no se resuelve en una síntesis. No es cuestión de crear sincretismo que borre diferencias específicas. Ni que el acontecimiento absorba la institución, ni que ésta controle el acontecimiento. No es el abandono de una en favor de la otra, sino que, como el testimonio neotestamentario, están unidos permaneciendo distintos, de manera que se crea una unidad viva, constantemente desafiada, y donde constantemente ambas partes se enriquecen mutuamente".[2]

c. En esta segunda mitad de siglo, nuestra región ha pasado y sufrido etapas muy difíciles y dolorosas. Personas, grupos, iglesias e iniciativas han sentido la necesidad de encontrarse a nivel local, nacional, regional y mundial para intercambiar experiencias y buscar soluciones comunes. El CMI y el movimiento ecuménico han sido puertas abiertas al aprendizaje y caminos para crecer juntos en la solidaridad.

En estos años, a través de redes de intercambios e informaciones y de programas, se ha cultivado un espíritu de solidaridad y ecumenía que surge del deseo de compartir preocupaciones, visiones, luchas y una fe común. Hay un ministerio en el CMI que lo definirá como facilitador, provocador, defensor, solidario y comunicador. Estos no son aspectos meramente metodológicos. Son características básicas de lo ecuménico como espacio que posibilita el desarrollo de una cultura de solidaridad. O sea, reconocer en otros y otras, en lo personal y en lo comunitario, a nivel local y global, aportes y necesidades en la búsqueda de soluciones de vida.

El problema viene cuando en lugar de facilitadores y animadores nos convertimos en controladores y manipuladores por medio del control de los recursos. Cuando en lugar de ser inspirados o inspiradas por la pasión evangelística por el otro o la otra, nos contentamos con ser miembros de una élite racionalmente iluminada.

d. Desde un inicio el CMI se constituyó en un sueño y una visión. Nunca se afirmó que se construía el reino de Dios a través de sus

mediaciones, pero siempre se animó la participación como colaboradores en la construcción de ese reino. La primera condición de la labor profética es su posibilidad como visionaria de la esperanza. La reunión de Fe y Orden de Bangalore, India, en 1987, expresaba en estos términos esta idea: "Nosotros creemos que cada accion justa cuenta porque Dios la bendice... La esperanza cristiana es un movimiento de resistencia contra le fatalismo".

En este aprendizaje mutuo entre el CMI y nuestras experiencias ecuménicas latinoamericanas, hemos aprendido que esta esperanza no se da en abstracto, es paradigmática y se sustenta en las siguientes afirmaciones:

- El valor de cada ser humano y de toda la humanidad y el derecho a la liberación y a la vida plena.

- El compromiso de Dios a través del pacto en Cristo de romper cualquier barrera que nos separa.

- La comprensión de la historia como el lugar donde somos llamados y llamadas a la salvación de nuestros pecados y a la liberación de nuestras opresiones.

- El elemento central en el cual se basa toda inter-relación humana es la justicia de Dios, la cual se descubre en nuestro servicio y opción con los pobres.

2. Pinceladas programáticas

A "vuelo de pájaro" comentaré cuatro líneas programáticas que el CMI ha desarrollado en cooperación con las iglesias y organismos ecuménicos de la región: la Iglesia de los pobres, la Red de Justicia, Paz y Creación (RED-LA), el Compartir Ecuménico de Recursos (CER) y Derechos Humanos. Aunque no es tema de este trabajo, creo necesario e importante hacer en el futuro un análisis de la contribución del CMI al desarrollo del tema de la mujer en América Latina.

2.1 La Iglesia de los pobres

El tema de la Iglesia y los y las pobres constituye un eje central en el Evangelio. Desde Moisés hasta Jesús, el anuncio y la denuncia, el juicio y la salvación forman parte de la historia bíblica, en donde la Palabra de Dios se hace carne, es decir, realidad histórica.

A finales de la década del 60 y durante la del 70, junto con la esperanza, aparece en América Latina la represión. En ese instante se redescubre con mucha fuerza el mensaje de Dios a los y las pobres. Es como si Dios mismo tomaba partido por los pobres. Esto hace que sectores de las iglesias, cercanos a las realidades de sufrimiento, se comprometan con una actuación evangelizadora liberadora. Jether Pereira nos dice: "Se superará no solamente el concepto de una pastoral individualista basada en la acción del sacerdote ('pastor'), muy común en los medios protestantes, sino el concepto de una pastoral genérica, supuestamente apolítica, conciliadora, abstracta y sin mayor preocupación por la estructura social y las consecuencias que acarrea".[3]

Se desarrolla, pues, una acción pastoral social, comunitaria y solidaria que influye en los grandes momentos de la historia de las iglesias en América Latina: la reflexión teológica del movimiento ecuménico por la reformulación teológica del concepto de pastoral; el movimiento de Iglesias y Sociedad (ISAL); el surgimiento de la teología de la liberación; los primeros pasos hacia una lectura contextual y popular de la Biblia; las Conferencias Episcopales Católicas Romanas de Medellín y Puebla.

Este programa de "La Iglesia de los pobres" contribuyó a la renovación de las iglesias. Una renovación que fue signo de que las iglesias estaban viviendo un tiempo nuevo y que las comunidades cristianas estaban descubriendo nuevas formas de discipulado. Pero el programa no estuvo exento de "entuertos":

- La excesiva ideologización del papel de los y las pobres en la historia salvífica impidió una

comprensión más integral en el tratamiento del tema. El pobre no es una simple categoría de análisis, sino que es un sujeto con su espiritualidad, identidad y contradicciones propias.

- Los y las pobres no siempre se identificaron con aquellas iglesias y grupos ecuménicos que más decididamente trataron de interpretar sus realidades. Los y las pobres se fueron tras las iglesias pentecostales y neo-pentecostales.

De estas experiencias todos y todas hemos aprendido lecciones importantes. El desafío aún está delante de nosotros en un continente que se empobrece día a día. ¿Cómo construir una pastoral social de y con los y las pobres a partir de la fe y la esperanza?

La Comisión de Participación de las Iglesias en el Desarrollo (CCPD) del CMI inició, en la segunda mitad de la década del 70, un programa de acción y reflexión entre las iglesias y grupos. Se decidió tomar como tema central del trabajo ecuménico: "ayudar a que las iglesias y sus miembros manifiesten en sus reflexiones teológicas y en sus estilos de vida estructurales de organización, su solidaridad con las luchas de los pobres y oprimidos".[4] Se estableció un diálogo muy enriquecedor de la *oikoumene* mundial con los desarrollos prácticos y teóricos acerca de la y el pobre en América Latina.

2.2 Red Latinoamericana de CCPD/JPIC (RED-LA)

La constitución de RED-LA fue parte de un proceso largo de trabajo y consultas. Su inicio data de 1976, cuando fue convocada una reunión de representantes de iglesias miembros del CMI, grupos ecuménicos y agencias de cooperación en América Latina. Esta reunión en Costa Rica, tuvo como objetivo reflexionar sobre el proceso de desarrollo latinoamericano y considerar la participación de las iglesias en el mismo. En esa oportunidad se

acordó invitar a varias iglesias y grupos eclesiales a organizar un programa de formación de cuadros ecuménicos, a diversos niveles, que ayudarían a una participación apropiada de las iglesias en el cuadro social y político latinoamericano. Ese acuerdo se produjo a partir del análisis de la situación latinoamericana y del papel que las iglesias han desempeñado en la misma, como acompañantes activos de los grupos populares en sus luchas y reivindicaciones.

Eran tales las dificultades por encontrar lugares "seguros en época de represión generalizada", para discutir estos temas, que tuvimos que reunimos en Kingston, Jamaica en 1979. Allí se trabajó una propuesta continental de formación de cuadros a partir de los procesos locales. El programa comenzó a desarrollar una rica experiencia fruto de una intensa práctica. En momentos de crisis, represión y desarticulación de procesos, RED-LA proveyó un espacio importante de interacción de las prácticas de diferentes centros ecuménicos y se constituyó en una plataforma regional de articulación de programas y reflexiones a partir de las realidades nacionales.

La RED-LA produjo dos importantes documentos de análisis de la realidad ecuménica, eclesial y socio-política de América Latina. Estos documentos contribuyeron a alentar la resistencia, visionar las señales de esperanza y desafiar a las iglesias y grupos ecuménicos.

"Aliados en la Esperanza; Elementos para un análisis de la coyuntura Latinoamericana" (1989). Este documento fue el fruto del trabajo, por más de un año, de grupos y personas. Contribuyó a "desencadenar" procesos de reflexión y análisis en muchos países.

"Resistiendo por la Vida" (1993). Fue producto de dos seminarios de trabajo. Analiza las condiciones básicas que afectaban las sociedades latinoamericanas en la primera mitad de esta década, para así contribuir a determinar los énfasis de trabajo más importantes para las iglesias y los grupos ecuménicos.

La RED-LA contribuyó a desarrollar una metodología de trabajo interesante. Por un lado, implementó programas regionales a partir de las prácticas y acciones de los centros ecuménicos en cada país. Por el otro lado, contribuyó al aprendizaje ecuménico de los participantes en estos programas. Recordamos de nuevo que estamos hablando de sociedades bajo regímenes de Seguridad Nacional. El diálogo y la comunicación eran parte de la resistencia y la esperanza.

El entusiasmo nos anima, pero el espacio nos limita. Describo someramente los programas más importantes desarrollados:

Formación de cuadros: eje central de todo el programa de RED-LA. Se buscaron nuevas metodologías y contenidos. Se realizó un esfuerzo serio por formar cuadros cristianos para el desarrollo, identificando a este último como liberación.

El programa de la Biblia: ha impulsado y animado uno de los procesos y redes que cuentan con mayor vitalidad en este momento en nuestra región: "La Lectura popular de la Biblia". La dinámica de cómo se articularon especialistas bíblicos con agentes de pastoral, talleres con prácticas y procesos constituyen un hito en el trabajo ecuménico.

El programa de la tierra: fue un programa de "puente", de corta duración. Combinó investigación con intercambios y las experiencias aportadas fueron asumidas por otros procesos: movimiento indígena, "los sin tierra", entre otros.

Análisis de la realidad y alternativas: Este programa comenzó en los años 1993-94 en un intento de articular el análisis con las altemativas que se construyen frente al problema de la globalización y el neoliberalismo.

Evaluación de la educación popular: Un esfuerzo por evaluar el trabajo realizado en este campo y proponer nuevas perspectivas educativas.

La RED-LA ha sido un espacio que ha alentado las prácticas locales, ha facilitado inter-conexiones regionales, ha estimulado la reflexión y ha promovido programas importantes y visionarios. Fue una respuesta por preservar espacios ecuménicos y por visionar nuevos horizontes en períodos de crisis, represión y transición.

2.3 El Compartir Ecuménico de Recursos (CER)

El lanzamiento del concepto de desarrollo llevó aparejado una intensificación de la ayuda y cooperación internacional. Después de varias décadas de este tipo de política y de cooperación el juicio no puede ser tan positivo, en momentos en que crecen las desigualdades, las exclusiones y el número de pobres.

En el CMI desde un inicio se trabajó intensamente en el concepto del propio término desarrollo y se le confirió una definición mucho más amplia que la puramente económica. Esta definición entendía el desarrollo como participación, justicia social, responsabilidad por la creación y crecimiento económico. Este tipo de reflexión hizo aportes importantes al debate conceptual del término globalmente y muy especialmente en nuestra región.

Igualmente, el movimiento ecuménico aportó su impronta en el campo de la cooperación internacional. Esta fue entendida como un proceso que invitaba a iglesias, grupos ecuménicos y agencias de cooperación a compartir sus recursos espirituales, culturales, humanos, económicos de información y de fe a fin de contribuir en los procesos de transformación de las condiciones de vida de nuestros pueblos latinoamericanos. Desde un inicio se enfatizó que dar y recibir es una responsabilidad mutua no restringida al aspecto monetario. Se enfatizó el desarrollo humano, la concientización y las capacidades organizativas del pueblo en las luchas por los cambios sociales.

América Latina fue parte de un proceso global de cooperación ecuménica. En un sentido fuimos receptores de lo que se nos trajo,

pero también contribuimos con nuestras visiones y apreciaciones en el desarrollo de este trabajo. Destaco tres momentos de la historia:

Itaici, 1980: Del 20 al 26 de setiembre de ese año se realizó la Consulta del CMI sobre el tema: "Participación de las iglesias en programas y proyectos de desarrollo en América Latina". Fue un intento de combinar la reflexión y el análisis con propuestas y recomendaciones. Varias problemáticas fueron señaladas:

- La importancia del carácter eclesial de la participación cristiana en el desarrollo. La tensión entre la participación cristiana y la proyección política.
- Los procesos y mecanismos de decisión adecuados para garantizar el ejercicio de la participación.
- El tema de la evaluación de proyectos y programas y el papel de las iglesias y las comunidades cristianas.
- La importancia de la formación de líderes y agentes de pas toral. la necesaria vinculación de esta formación con la educación popular.
- El acceso de los sectores menos favorecidos a los recursos y el papel de las iglesias en este campo.
- La actuación ecuménica de las iglesias en situaciones de catástrofe natural o social.

Aportes importantes de esta consulta:

- La reafirmación del carácter eclesial y ecuménico de la cooperación internacional. Se propusieron nuevos esquemas de trabajo dentro de esta cooperación ecuménica.

- Los cuestionamientos a los programas y proyectos de desarrollo y al concepto mismo. Esto condujo a una reformulación conceptual y a la afirmación de que los programas y sus formulaciones deberían estar concebidos a partir de la óptica y práctica de las personas pobres y oprimidas.

- Su llamado a repensar la tarea ecuménica en la nueva realidad latinoamericana.

El Compartir Ecuménico de Recursos (CER): A partir de 1991 el CER, ya establecido, se dio a la tarea de reflejar y analizar políticas y prioridades, así como a definir líneas programáticas del compartir. Como resultado surgió una nueva estructura para el grupo regional. Dos nuevas regiones fueron creadas: Mesoamérica y América del Sur. Además se crearon Comisiones de Trabajo para la implementación de las líneas programáticas y se realizó un mayor esfuerzo para ayudar en los análisis de la realidad religiosa, cultural, social y económica de la región.

Algunas de las líneas programáticas desarrolladas fueron: diaconía liberadora; cultura y religiosidad popular; apoyo a las iglesias pentecostales; Evangélicos, Política y Sociedad (EPOS); el trabajo con mujeres y niños.

Viabilidad Económica de Movimiento Ecuménico: Este nuevo momento inició en el año 1996 y tuvo participación importante en la reunión de Salvador, Brasil en setiembre de 1996.

El énfasis en la viabilidad y el esfuerzo por auto-sostenimiento surge como un desafío para el CMI. Sentimos la necesidad de acompañar y asumir la crisis financiera por la que están atravesando muchos de nuestros grupos y organismos ecuménicos en la región. Reconocemos que es un proceso largo, laborioso y difícil, pero ineludible en este momento.

Este énfasis de trabajo surge de varias constataciones:

- La crisis de financiamiento no es circunstancial sino sistemática.

- La reorientación del trabajo no es sólo económica, sino que incluye la totalidad de la vida de los centros y organismos ecuménicos.

- La necesidad de animar esfuerzos creativos en busca de fuentes alternativas de financiamiento y el desarrollo de procesos de auto-gestión económica.

- La problemática de los recursos económicos está influyendo, determinando y limitando las posibilidades del trabajo y las programaciones.

- El papel pro-activo que las iglesias y los grupos ecuménicos deben desempeñar frente a la realidad de pobreza que acarrea la globalización actual.

En toda esta larga historia del Compartir Ecuménico de Recursos, en medio de limitaciones y dificultades, el aporte del CMI y del movimiento ecuménico ha sido importante: desarrollo humano en nuestras sociedades, apoyo a iniciativas propias y contextuales, formación de cuadros y líderes, contribución a la concientización de nuestras iglesias frente a los problemas sociales y económicos, una mayor preocupación por el medio ambiente y la integración de la creación, el apoyo a los sujetos históricos específicos (mujeres, niños, pueblos indígenas y comunidades negras), aportes en el campo teórico y práctico en cuanto al concepto de desarrollo, el impulsar la reflexión bíblica y teológica, el papel importante desempeñado por nuestras iglesias en la defensa de los derechos humanos y el apoyo dado a los movimientos sociales en cada sociedad. A través de esta experiencia de cooperación se dio la paradoja de aumentar nuestra dependencia económica, pero siendo al mismo tiempo más propios en nuestros pensamientos y acciones.

2.4 Los derechos humanos

La defensa de la vida, la lucha por los derechos humanos y del pueblo y el apoyo a las víctimas de la opresión y la represión han sido escenarios cotidianos de acción para nuestras iglesias y grupos ecuménicos. Las iglesias en su ministerio de acompañamiento pastoral sintieron el valor de los nuestros y las nuestras y reaccionaron con valor, compromiso y dedicación. Si es cierto que podemos hablar de iglesias que permanecieron indiferentes, silenciosas y hasta en unos pocos casos fueron cómplices, los testimonios de iglesias y grupos ecuménicos que se comprometieron en la defensa de la vida y de la dignidad humana escribieron páginas hermosas y valientes de solidaridad cristiana. El trabajo de esas iglesias y grupos se levanta hoy como testimonio de fe y de fidelidad al Evangelio.

El CMI estableció en 1976 lo que se conoció como HRROLA, , la Oficina de Derechos Humanos para América Latina. HRROLA se propuso animar y apoyar el trabajo de sus iglesias, grupos ecuménicos y de personas cristiana envueltas en la lucha por la defensa de los derechos humanos. HRROLA fue un espacio facilitador y catalizador de defensa, cabildeo, movilización y apoyo al trabajo vulnerable y riesgoso de los derechos humanos en América Latina y el Caribe. Este trabajo se coordinó estrechamente con el Consejo Latinoamericano de Iglesias (CLAI) y la Conferencia de Iglesias del Caribe (CCC). Una muestra de la importancia que este trabajo asumió en el CMI, fue la transferencia a América Latina, en 1987, de la suma de $1,7 millón de dólares para las iglesias y grupos relacionados en 15 países.

El trabajo sobre derechos humanos fue de gran amplitud: apoyo a las víctimas de la tortura y brutalidad policial y militar en Chile, Paraguay, Argentina y Brasil; presencia y defensa de la vida ante la historia de violencia en Centroamérica; denuncia pública e internacional de los casos de violaciones de derechos humanos y del sufrimiento de sus víctimas; movilización para salvar y defender vidas humanas; denuncias de la violencia sistemática; ayudas

directas y de apoyo legal en los casos de los desaparecidos; talleres y seminarios sobre el tema; y el cabildeo internacional.

Recordamos nuestra visita al Defensor del Pueblo en Perú, hace un año, a nombre del CMI. No le conocíamos, pero él conocía el trabajo de nuestro Consejo. Aún más, mostró su agradecimiento personal por las vinculaciones que tuvo en el trabajo de derechos humanos que el CMI realizó en América Latina.

El trabajo de los derechos humanos abrió nuevos horizontes a las iglesias en su compromiso y ministerio social. Impulsó a las iglesias a participar mas activamente frente al sufrimiento de nuestros pueblos. Amplió nuestra reflexión bíblica y teológica. Las acciones del CMI, de las iglesias y de los grupos ecuménicos, contribuyeron a dinamizar este trabajo en lo práctico y en lo teórico. Se amplió el concepto de derechos humanos y se vinculó con factores sociales, económicos, culturales y no solamente políticos.

En resumen, la defensa de los derechos humanos y de la dignidad de la vida humana se constituyó en un ministerio de amor y servicio de nuestras iglesias a nuestros pueblos. Directa o indirectamente contribuimos al debate sobre este tema y a la búsqueda de la justicia. Este trabajo del CMI puede ser reconocido por sus frutos, los frutos del Señor de la historia.

3. Apuntes finales

La promesa bíblica ha sido siempre una promesa ecuménica. Constantemente estamos siendo llamados por Dios a salir de nosotras mismas y nosotros mismos, para encontrarnos con el otro y la otra, a romper el espacio de nuestras limitaciones. La promesa bíblica nos llama a una nueva sensibilidad, a una nueva comprensión del tiempo y del mundo. Es decir, la promesa bíblica como promesa ecuménica nos habla de todo un mundo habitado en una humanidad reconciliada (Efesios 2.14-16), de una utopía de esperanza en la realización de comunidades justas de hombres

y mujeres libres, de una visión del derecho a la vida, de la afirmación de la dignidad humana, de una cultura de solidaridad y de un llamado a la salvación. Hoy, en medio de desafíos y contradicciones, el paradigma ecuménico se nos revela como señal de vida y como espacio incuestionable en la búsqueda de alternativas.

Al cerrar este siglo somos testigos de realidades no esperadas que nos dejan perplejos. El movimiento ecuménico tiene que ser un espacio de oración, análisis y reflexión abierto a las sorpresas del Espíritu Santo en la vida de nuestros pueblos.

A manera de conclusión quisiera señalar algunos desafíos que como movimiento ecuménico tenemos que enfrentar:

- El encuentro ecuménico se da en la experiencia común de adoración. A través de la oración, el estudio bíblico, la contemplación, somos introducidos en el misterio y la comunión del Dios Trino. Vivimos en el Espíritu. Esta vida en el espíritu es realidad para vivir y profundizar, es evangelio de libertad a anunciar y es desafío teológico a clarificar.

- Vivimos una realidad eclesial completamente nueva. Una tarea impostergable es la búsqueda y afirmación de nuestra identidad evangélica como "comunidad sanadora". En medio de sociedades quebrantadas en lo moral, lo económico, lo humano, lo político-social, las iglesias evangélicas como comunidades que sanan y salvan en Cristo la plenitud de lo humano, tienen que profundizar en su testimonio ecuménico.

  En medio de una América Latina que es plural en el campo religioso, las iglesias históricas, pentecostales, neo-pentecostales y carismáticas son llamadas a buscar y afirmar esa identidad

evangélica que nos hace uno en Jesucristo, en la proclamación de la salvación y en la afirmación de la vida para todos los hombres y las mujeres de nuestras tierras. Hoy marchamos hacia comunidades de fe evangélicas, no en el sentido confesional, sino como herederas de la verdad del Evangelio. Se está afirmando una manera muy interesante de ser iglesia en América Latina.

El movimiento ecuménico es también un espacio importante para el encuentro de las iglesias con el espíritu ecuménico de los grupos y movimientos que diariamente testimonian la justicia. Este papel de encuentro y desafío mutuo entre las iglesias y los movimientos sociales y ecuménicos se debe mantener como espacio que mira al futuro a partir de la fe.

- La aceleración de la globalización de la economía hace cada vez más urgente el tema de la justicia social. Se dice que el mercado totalmente libre producirá beneficios para los sectores más pobres de la población. La realidad cotidiana en nuestros pueblos y ciudades contradice esta afirmación. Como iglesias tenemos que atender muchas de las necesidades de nuestros pueblos. La globalización excluye personas y países, especialmente a los más vulnerables.

  Como iglesias tenemos que propiciar espacios de reflexión y búsqueda de alternativas de vida. Como iglesias evangélicas somos llamadas a levantar nuestra voz en medio de sufrimientos, injusticias e impunidades. A pesar del trabajo cotidiano que hacemos con los nuestros, desaparecemos de las realidades públicas y no tenemos muchas posibilidades de hacer escuchar nuestras voces o de influenciar

procesos. Hay un desafío ecuménico para que la voz profética, la voz de salvación, la voz de esperanza de nuestras iglesias sea escuchada en nuestras sociedades.

- Vivimos en nuestras sociedades no sólo en crisis económica, sino en una crisis de valores y de convivencias morales. Nuestras sociedades se fragmentan, los valores de solidaridad se pierden día a día, el individualismo se impone por encima de los valores comunitarios, el vacío espiritual lleva a conductas irracionales y carentes de principios éticos.

Nuestras iglesias están llamadas:

a) A proclamar el mensaje de la reconciliación en Cristo. La violencia que corroe y fragmenta nuestras sociedades debe ser vencida por el mensaje de amor de la reconciliación.

b) A buscar con otros y otras el desarrollo de una cultura de solidaridad entre los hombres y mujeres de buena voluntad.

Hacemos un llamado de cara a un nuevo milenio en una región que se empobrece y sufre, a animarnos de la utopía de la resurrección, o sea, la esperanza pascual que abre nuevos horizontes y quita las piedras que bloquean el sepulcro, las piedras de intereses personales o institucionales, el orgullo de creernos importantes en nuestros “pequeños mundos”. Dios en Cristo nos llama a tomar la cruz del servicio y de los tiempos que corren del pensamiento social ecuménico.

Notas

[1] WCC, "Hacia una comprensión y visión ecuménica del CMI", WCC, septiembre 1997, pág. 3.
[2] Oscar Bolioli, "Una historia de unidad" en *Cristianismo y sociedad*, Nºs 52-53, págs. 39-40.
[3] Pereira Ramahlo, Jether, "Acción pastoral popular" en *La Iglesia de los Pobres*, CELADEC/CCPD, 1979, pág. 36.
[4] Santa Ana, Julio, "Apuntes de la reunión del grupo de Trabajo de la CCPD", Bossey, Suiza, mayo 1995, pág. 3.

Ecumenismo hoy

*Nidia Fonseca**

Introducción

¿Cuáles son las manifestaciones del ecumenismo hoy en América Latina? Resulta difícil poner en la balanza la riqueza de experiencias que día a día se viven en este sentido, pues la práctica rebasa los postulados bíblico-teológicos que han dado fundamento a la práctica ecuménica. Sin embargo, procuraremos exponer nuestra opinión personal sobre la práctica del ecumenismo hoy en América Latina. Partiremos del concepto de ecumenismo a la luz de la propuesta del Dr. José Migues Bonino y de algunas bases bíblicas, para entender mejor esta práctica hoy.

1. Sentido etimológico e implicaciones

Ecumene, en su origen etimológico, significa tierra habitada, teatro de la historia, morada humana. De acuerdo con la fe cristiana, Dios decidió que el mundo se convirtiese en tierra de misión o en

* La autora es costarricense, graduada de la UBL. Actualmente es coordinadora del Instituto Bíblico Pastoral de la UBL.

su morada.[1] Dicho en otras palabras, que el planeta tierra en su totalidad fuese el espacio de invocación y adoración a Dios.

La meta es entonces que la geografía (el planeta tierra en su totalidad), la historia (el proceso de relaciones de la humanidad) y el templo (hábitat donde reconocemos y veneramos al Dios de amor, a partir de las distintas formas de reconocer a Dios) sean lo mismo. Es decir, lugares donde los seres vivos experimenten cotidianamente su fe en un solo Dios y lugares donde Dios también se manifiesta.

Entonces, ecumenismo es el arte de vivir la experiencia de que la tierra habitada, el templo y la humanidad son morada de Dios.

De acuerdo con estas premisas, la pregunta sería, ¿qué cualidades necesitan estos lugares para que sean morada de Dios? ¿Qué cualidades necesitan para que sean lugares de adoración a Dios? Para responder a estas preguntas nos hacemos otra pregunta, ¿es necesario que esos lugares tengan cualidades especiales? ¿Cuáles son esas cualidades?

Esto nos obliga a remontarnos al Génesis. ¿Cuál es el propósito de la creación divina? Nos dice Migues Bonino que es el *shalom*. "Se trata de la totalidad de la vida: el bienestar personal y familiar en la prosperidad de la comunidad".[2] Cabe preguntarse entonces si es posible concebir una paz religiosa o una paz individual desligada de la totalidad de la vida y de la creación. Creo que no es posible y muchos en América Latina así lo han creído. No es posible vivir el *shalom* individual sin que el medio también lo experimente. Por eso, la búsqueda de la paz se da a través de la justicia y del amor.

¿Tienen el mundo y los seres vivientes las cualidades necesarias para experimentar el *shalom*? Si Dios hizo al mundo y a la humanidad según su propia idea, imagen y semejanza, ¿qué otras cualidades necesitan para que sean morada de Dios?

2. Moradas de Dios

Históricamente se ha creído que la “morada natural de Dios” es el templo. Sin embargo allí también se dan los conflictos y las luchas. Muchas veces creemos que el templo como “espacio físico” es morada de Dios y que la humanidad y el planeta son espacios a ser rescatados para que se conviertan a Dios.

De esta manera se ha procedido en la historia como si la única morada fuera el templo, por cuanto se ha interpretado teológicamente que la tierra y la humanidad habrían de ser convertidos siempre, pues ambos gimen de dolor por el pecado.

Las iglesias cristianas, por ende, generalmente han venido trabajando a través del llamado al arrepentimiento, al sometimiento a las confesiones cristianas y a la imposición de una sola fe (la cristiana). Al no estar totalmente conscientes de que el mundo, como entidad geográfica, es también morada de Dios, la iglesia ha permanecido silenciosa ante la destrucción del planeta. Ha estado muy ocupada por la salvación de los seres humanos. Ha dado oportunidad para ser protagonistas en cuestiones de fe a solamente los varones y sobre todo adultos líderes religiosos, dejando de lado a las mujeres, a la niñez y la juventud y ha centralizado la manifestación de la fe en el templo.

3. La práctica de la unidad

Por otra parte, la práctica de la unidad en occidente y en el mundo moderno ha estado mediatizada por la cultura occidental, dando prioridad a:[3]

a. las distintas confesiones cristianas,

b. resolver la separación histórica entre católicos y protestantes,

c. la creación de espacios para el intercambio de opiniones sobre situaciones críticas políticas entre líderes eclesiales (obispos y pastores católicos, protestantes y evangélicos), sin haber profundizado en las consecuencias pastorales y algunas veces en las consecuencias teológicas,

d. la creación de espacios para el intercambio de opiniones sobre situaciones críticas al interior de los movimientos religiosos (cristianos en primer lugar y luego con no cristianos de gran envergadura mundial como musulmanes, hindúes, por ejemplo; hasta hace muy poco han empezado los diálogos con otras religiones como las indígenas, africanas o afrocaribeñas),

e. la creación de espacios de solidaridad con sujetos específicos víctimas de conflictos militares, políticos y sociales.

3. Morada de Dios, dividida contra sí misma

Todos estos esfuerzos han sido muy importantes y valiosísimos en su momento, pero tal y como lo expresa el Dr. Migues Bonino, solo nos han ayudado para confirmar que "la morada de Dios está dividida contra sí misma". Ya no solamente está dividida entre un mundo rico, cada vez más rico, y un mundo pobre, cada vez más pobre, sino que se vive la imposición de un único orden económico mundial, ideológico y cultural - el capitalista y occidental. También se impone la subordinación histórica de la mujer, el irrespeto a la diferencia y a la diversidad étnica y cultural. Esta perspectiva unicultural de la vida también ha impuesto una sola percepción de Dios, Ser Supremo y Divino, dando como resultado la división de las religiones. Estas diferencias, en lugar de enriquecer la fe, la debilitan y confirman que la morada de Dios está inevitablemente dividida.

¿Existe alguna pista en la Palabra de Dios que nos ilumine para resolver esta división? ¿Hay en la diversidad de expresiones religiosas algunas pistas que nos ayuden a encontrar los caminos para establecer puentes de unión entre las distintas percepciones?

Juan 13.34 dice : “Un mandamiento nuevo os doy: que os améis unos a otros, como yo os he amado, que también os améis unos a otros. En esto conoceréis que sois mis discípulos, si tenéis amor los unos por los otros”. En otras confesiones religiosas no cristianas existen “reglas de oro”, como por ejemplo: “No hagáis a otros lo que no quieres que te hagan a ti”, o “Haced a los otros lo que quieres que a ti te hagan”.

Tanto el mandamiento nuevo como estas reglas de oro nos ayudan a extender algunos puentes en medio de la diversidad. Otros pasajes de la Biblia, como por ejemplo 1 Pedro 2.9-10, nos instan a anunciar las virtudes de Jesús, que a la vez pasan a ser nuestras virtudes. Pareciera entonces que uno de los puentes es el escudriñar profundamente en nuestra propia naturaleza humana y redescubrir en ella las cualidades de bondad y amor para nosotros mismos y para con el resto de la humanidad.

4. Búsqueda de la unidad

Hace poco una amiga me contaba que estaba organizando otro grupo de mujeres dedicado a trabajar sobre la salud. Esa decisión surgió del dolor y sufrimiento que encontraba en las vidas de las mujeres. Creo que son casualmente el dolor y el sufrimiento los que desafían la búsqueda de la unidad.

Escudriñando una vez más en la diversidad de expresiones religiosas encontramos tres aspectos comunes:

a. Que existe un Ser Supremo y Divino, al que hay que reconocer, invocar y amar, no importa el nombre que cada cual le dé.

b. Que nuestra responsabilidad con nosotros mismos y nosotras mismas es la de mantenemos con vida y sanos y sanas.

c. Servir a los y las demás (seres vivos y planeta tierra) ayudándoles a sanar para que se mantengan con vida.

En este sentido, los referentes tradicionales del ecumenismo cambian. La práctica ecuménica entre instituciones ecuménicas, o entre iglesias cristianas, se ve desbordada frente a estos aspectos comunes. Vemos que es posible iniciar un proceso de unidad basado en aspectos comunes como los anteriormente apuntados.

Esto empieza a generar un proceso de relacionamiento en la vida cotidiana de las personas con el entorno, partiendo del respeto y del amor, donde priva la búsqueda de alternativas para aliviar el sufrimiento. Es en esa búsqueda donde se descubren otras formas de vivir y de pensar la fe. Así descubrimos otras formas de vida religiosa (indígena, afrocaribeña, africana, asiática...) que trascienden la fe cristiana. En lugar de negarla la enriquecen, y, a la vez, trascienden la cultura occidental.

La prioridad, entonces, es la búsqueda de la unidad a través de la práctica del amor para con nosotros y nosotras mismas (como persona individual) y para con los otros y las otras que sufren. El fundamento de la unidad ya no es la confesión en un solo Dios y desde una sola perspectiva (la cristiana y occidental).

5. El amor firme

Bárbara Johnson[4] nos dice que frente a tanto sufrimiento lo prioritario es la búsqueda del amor a través de la sanidad o el alivio al dolor y sufrimiento. Para ello, recomienda que “cuando arrecian las pruebas, hay que usar el amor firme”.

El amor firme es aquel que es capaz de tener una percepción precisa de la realidad. Enfrenta esta realidad, no con las armas de

la guerra (violencia, venganza, adulación, hipocresía, robo, mentira, manipulación, divisiones, entre otros), sino con las armas del amor: comprensión, confianza, libertad, honestidad, responsabilidad, amistad - sin condicionamientos, sin dobleces, ni mentiras. El amor firme permite al otro y a la otra asumir las consecuencias de sus acciones para ser capaz de cambiar en la solidaridad y sororiedad, para que los frutos de sus acciones no sean el dolor sino la justicia.

El ecumenismo hoy, entonces, pasa por la capacidad no solamente de tolerar a la o el que es diferente, sino la posibilidad de buscar junto a él o ella caminos para que la geografía, la historia y el templo sean morada de Dios y de la humanidad misma.

Algunos procesos que contribuyen a este camino hacia la unidad son:

a. El autoestima de la humanidad, principalmente de las mujeres, los niños y las niñas. Quien no se ama a sí mismo o a sí misma, no es capaz de amar bien a otros y a otras.

b. La promoción del protagonismo infantil en todos los espacios.

c. La lucha contra la violencia en general y en particular contra las mujeres.

d. La búsqueda equidad de género.

e. La búsqueda de una masculinidad alternativa a la patriarcal y machista.

f. Las diferentes propuestas para alcanzar una cultura de paz, las diversidad de caminos para alcanzar la sanidad in tegral del ser humano y del planeta son también caminos para la búsqueda de esa unidad.

g. La incorporación de espacios celebrativos donde la vida y la naturaleza son ejes fundamentales.

En fin, el ecumenismo hoy en América Latina trasciende los espacios de diálogo de las confesiones cristianas e invita a profundizar los paradigmas bíblico-teológicos tradicionales de la unidad de la iglesia.

Notas:

1. José Migues Bonino, *Conflicto y unidad de la iglesia*, (San José: SBL, 1992).

2. *Ibid.*, pp. 60-61.

3. *Ibid.*, p. 44.

4. Bárbara Johnson, *Salpícame de gozo*, (Miami: Editorial Betania. 1994), 240 pp.

La revelación de Dios en las culturas: pistas misionológicas desde una perspectiva anabautista[1]

*Guillermo Cook**

En este momento, la Iglesia Católica Romana en América Latina se ha aventurado más que las iglesias evangélicas en el diálogo con las religiones indígenas (cp. CENAMI, 1993). Esto es comprensible: la liturgia católica, los santos y las imágenes, o sea la religiosidad popular, pueden servir de puentes simbólicos entre la fe cristiano-católica y las religiones indígenas. En muchas parroquias católicas en regiones indígenas - a lo menos en Mesoamérica - los "delegados de la palabra" de las Comunidades Eclesiales de Base se dedican ahora a lograr la "inculturación" de la fe católica entre los pueblos indígenas.

Pese a la "desventaja" que los Protestantes tenemos a nivel litúrgico y simbólico, considero que tenemos un punto muy importante a nuestro favor: la relativa libertad de acción que nos proporciona la doctrina Reformada del "sacerdocio universal de los creyentes". Es irónico que las grandes tradiciones cristianas,

* El autor, argentino, es misionólogo y actual coordinador de PUENTES-BRIDGES, enfocando el diálogo entre las religiones y las culturas.

católica y protestantes, que hoy hablan de "ecumenismo" y de diálogo con otras religiones - y señalan con dedo desaprobador las actitudes separatistas de las llamadas "sectas", en la Edad Media persiguieron a "paganos",[2] infieles e "indios". En cambio, unas sectas protestantes muy radicales reflexionaban sobre la acción de Dios en las historias de los pueblos no cristianos de su tiempo.

En los albores del anabautismo descubrimos una riqueza de cuestionamiento, reflexión, debate teológico y experimentación eclesiológica como pocas veces ha habido en la historia del Protestantismo. Que un buen número de las ideas que se lanzaron fueron rechazadas como heréticas[3] (con o sin razón) no disminuye el mérito de nuestros antepasados anabautistas. Tenemos que reconocer que muchas de nuestras doctrinas más preciadas hoy fueron en algún momento consideradas heréticas por diversas autoridades eclesiásticas (Martín 1990: 235,287).

La Reforma Magisterial demoró dos siglos en salir de su ensimismamiento para preocuparse por llevar el mensaje de Jesucristo a los pueblos "paganos". Mientras tanto, la Contrarreforma Católico Romana impulsaría a misioneros valientes y creativos a dirigirse a Asia y al Nuevo Mundo - a veces con una visión impositiva, otras elitista y en algunos casos profética. Mientras tanto, a mediados del siglo XVI, los reformadores radicales (anabautistas), pese a que no estaban en condiciones de emprender una misión con alcances mundiales, no dejaron de preocuparse por la salvación de aquellos que no conocían el mensaje de Jesucristo en todas partes del mundo. Y no se quedaron allí; reflexionaron sobre la eficacia de la obra redentora de Jesucristo para los "paganos" antes de la encarnación del Hijo de Dios y en su descenso posterior los infiernos.

Estamos, pues, ante un problema teológico de gran envergadura. Como cristianos y cristianas evangélicas, ¿cómo debemos acercarnos a la revelación de Dios en las culturas? ¿Cuáles son las fuentes de nuestro conocimiento del Dios de la Creación y de las Escrituras?

1. Fuentes de la revelación de Dios

La teología cristiana, en busca de sistematización, habla de "revelación natural" y "revelación especial". La Palabra de Dios se ha manifestado en la Creación, en la encarnación del Logos divino (Jesucristo) y en las Escrituras.

La tradición católica expresa esto último como la Palabra de Dios en la predicación de la iglesia, lo cual incluye la Biblia, la tradición apostólica, la interpretación continua del Magisterio y el *sensus fidelium*, o aplicación que hacen los fieles en cada contexto histórico y cultural. El Magisterio romano llama hoy "inculturación" a la encarnación de la Palabra en diversas culturas.[4] Es lo que en medios protestantes evangélicos se llama "contextualización". Para católicos, la religiosidad popular católica - una etapa inicial de la inculturación - sirve como puente indispensable entre la revelación del Dios de Jesucristo y su manifestación en las religiones indígenas.

Lutero y Calvino destacaron el principio de *sola Scriptura*, resaltando el uno la mediación de la Palabra ("La fe viene por el oír... el oír de la Palabra de Dios" ,Ro 10.17), y el otro la soberanía de Dios. Este "principio protestante" aun se afirma, aunque poco se practica, en todas las tradiciones protestantes. Los herederos de estas y otras tradiciones reformadas tienen también sus tradiciones y sus magisterios que informan su interpretación de la revelación, natural y especial. No es sin razón que usamos los escritos de nuestros antepasados anabautistas como punto de referencia importante. En efecto, algunos anabautistas consideraban que los Reformadores daban un lugar demasiado exclusivo a la Biblia como medio de gracia. Cabe aquí la apreciación de Hans Denck sobre el lugar prioritario, aunque no exclusivo, de las Escrituras como medio de salvación y perfección (Klassen 1988: 18). Esta diversidad de interpretaciones nos obliga a acercarnos más al significado bíblico de "palabra" y "palabra de Dios".

1.1 La Palabra de Dios como medio de revelación

a. En el Antiguo Testamento

Aquí el vocablo "palabra" (Heb., *dabar*) "significa tanto una palabra pronunciada o escrita como un suceso [acontecimiento] de la naturaleza o de la historia...La vida de una persona es la palabra que expresa; ella es esa palabra. La palabra es la manifestación plena de una persona o de una cosa" (Schillebeeckx: 41,42). La teología de la palabra en el Antiguo Testamento comunica "la existencia de relaciones personales entre" el ser humano "y Dios". Este no es solamente "el Dios creador", es "también de la salvación y de la alianza" (pacto). En resumen, revelación-acontecimiento y revelación-palabra son las dos caras del único mensaje de Dios o de la "palabra de Dios" (Ibid: 42).

El papel del portavoz e intérprete de la Palabra es importante en el Antiguo Testamento. Dios habla a los seres humanos, pero son los profetas quienes deben aclarar el contenido preciso de su palabra. "En realidad, el Señor Yahvé no hace nada sin comunicárselo antes a sus servidores, los profetas" (Am 3.7).

b. En los pueblos de Abya Yala

Ellos son también "pueblos de la palabra". Pero es palabra concreta. No se pierde tiempo en abstracciones. Su punto de partida es la vida. "Se regocija en ella, defendiéndola, contemplándola y amándola". La experiencia de la vida en el transcurso de la historia maya es la fuente de su sabiduría (Espeja 1993: 39; cp. WACC: 43-45). En la teología indígena, como hasta cierto punto en la teología anabautista, "palabra" connota una palabra pronunciada o escrita y asimismo un acontecimiento de la naturaleza o de la historia. La palabra es concreta, es la manifestación plena de una persona o de una cosa - de los astros, las plantas, los animales, los ríos. Esta palabra está enraizada en la existencia del pueblo y en su proyecto integral de la vida, con el cual Dios esta radicalmente comprometido. Ningún aspecto de la

vida queda fuera de la teología. "Todo lo que interesa a la vida del pueblo es objeto de la teología". La práctica religiosa se preocupa por el sustento de la vida en todos sus aspectos: la muerte, la supervivencia, el más allá, la familia, la comunidad, el éxito y el fracaso, la armonía entre seres humanos y entre ellos y el cosmos (Ibid). La "palabra viva", la "palabra concreta", nos abre puentes para nuestro diálogo con las culturas indígenas.

c. En el Nuevo Testamento

En el N.T., el Hijo y Palabra de Dios "nos habla personalmente en el hombre-Jesús". Si él mismo, como persona, es el medio de la revelación divina, su palabra humana (acontecimiento y palabra) debe aceptarse literalmente como Palabra de Dios. "En el hombre-Jesús, en su palabra humana, el mismo Hijo de Dios habla realmente en persona" (Ibid: 45,46). Los apóstoles y la iglesia transmiten la palabra de Jesucristo. "En el servicio eclesial de la palabra, se revela el mismo Cristo, quien continúa viviendo y obrando en virtud de la revelación del Espíritu en la palabra de los apóstoles" (Ibid: 49).

1.2 Dos fuentes de la revelación de Dios

a. La revelación natural

Es la Palabra de Dios en y por medio de su Creación. Es "el libro de la vida" (Richard: 1). San Pablo lo formula de la siguiente manera:

> *Lo que de Dios se puede conocer, ellos lo conocen muy bien, porque él mismo se lo ha mostrado; pues lo invisible de Dios se puede llegar a conocer, si se reflexiona en lo que él ha hecho. En efecto, desde que el mundo fue creado, claramente se ha podido ver que él es Dios y que su poder nunca tendrá fin* (Ro 1.19,20).

En este punto, los reformadores radicales también hicieron tempranamente su contribución. Nos legaron valiosos insumos para

la elaboración de una teología natural que toma en cuenta la revelación de Dios en todas las culturas y religiones. Sobre esto, Hans Hut comenta,

> *El mundo entero con sus criaturas es un libro en el cual se pueden ver, con hechos concretos, todas las cosas que se leen en el libro. Pues todos los elegidos desde la creación del mundo hasta Moisés han estudiado este libro de todas las criaturas, y han aprendido de él por razonamiento, escrito por la naturaleza en el corazón por el Espíritu de Dios, porque la ley entera se manifiesta en las obras de las criaturas... Hasta los paganos que no conocen la ley de las Escrituras todavía hacen igual que los que tienen esa ley*(Klassen 1985: 28).

El libro de la Creación es Palabra de Dios. Los mayas, sin embargo, no se sintieron satisfechos con tener el libro de la naturaleza. Reflexionaron sobre su entendimiento de la revelación de Dios y lo grabaron en piedra, corteza y tela. Debido a la ignorancia y superstición de los españoles, muy pocos documentos antiguos han quedado para la posteridad. Pero gracias a la preocupación de los sacerdotes mayas por preservar su tradición después de la Conquista, tenemos el *Pop Vuh* de los Quiché, los *Anales* de los Caqchiqueles, y las varias versiones del *Chilam Balam*. Como nuestra Biblia judeo-cristiana, el *Pop Vuh*, "es una compilación compleja de las leyes, poesías, e historias de un pueblo" (Schelle y Freidel: 428, No. 23) que registra los mitos más importantes de la teología maya.

b. La revelación especial de Dios

En el Antiguo Testamento, es la reflexión de un pueblo sobre los grandes hechos de Dios en la historia y es la palabra revelada a través de profetas y maestros. En el Nuevo Testamento, Dios se revela en forma particular en Jesucristo - la Palabra de Dios hecha carne (Jn 1.1-5) - y por las Escrituras (2 Ti 3.16,17). "La Biblia es el instrumento para discernir la Palabra de Dios" en el libro de la Creación (Richard: 1).

A diferencia de la cristología racionalista de la Reforma Magisterial y de la teología católica, nuestros precursores anabautistas discernieron la revelación de Dios - especial y natural - en la presencia del Hijo de Dios quien acompaña el trabajo de los labradores "al lado de su campo, semilla y cardo, espina y piedra" (Klassen 1985: 26).

2. Pistas para el diálogo entre fe cristiana y culturas indígenas

En la Biblia encontramos varias pistas que conjuntamente nos pueden orientar en nuestra búsqueda de diálogo con las teologías de los pueblos de Abya Yala.

2.1 De la revelación natural a la revelación especial

Para un buen número de hermanos indígenas hoy, el punto de partida privilegiado para un diálogo fructífero con las religiones tradicionales es su propia cultura. Este acercamiento tiene la ventaja de ponernos directamente en el mundo de las teologías indígenas: las personas, los astros, la naturaleza, la tierra. En las palabras de un sacerdote católico Kuna (Panamá),

> *Dios está y estuvo con nuestros pueblos; El los evangelizó primero y les dio maneras y caminos muy peculiares por donde dejarse encontrar, y El utilizó nuestras ropas, nuestras flechas, nuestras calabazas de chicha de maíz, y no se arrepiente de habernos dado esa manera de vivir, y El está con nosotros, con nuestros ancianos, trazándonos una historia de salvación muy nuestra* (Espeja: 37).

La revelación de Dios a un pueblo específico, Israel, y a través de ellos a todo el mundo, confirma y autentica la revelación divina en la Creación. Pero no por eso es exclusiva. El profeta Malaquías anuncia que

Desde donde sale el sol hasta el ocaso... todas las naciones me respetan y en todo el mundo se ofrece a mi Nombre tanto el humo del incienso como una ofrenda pura. Porque mi fama se extiende por todos los países, sostiene Yahvé de los Ejércitos (Mal 1.11).

2.2 Somos todos de una misma sangre

Pablo en el Areópago declaró que:

De una misma sangre hizo toda la raza humana, para establecerla sobre la faz de la tierra, y determinó el tiempo y los límites del lugar donde cada pueblo había de habitar. Y quiso que buscaran por si mismos la verdad sobre Dios, a ver si lo descubrían, aunque fuera a tientas. En realidad, Dios no está lejos de cada uno de nosotros, pues en él vivimos, nos movemos y existimos, como algunos de sus poetas dijeron: "Somos de la raza del mismo Dios" (Hch 17.26-28).

Algunos de nuestros hermanos indígenas prefieren distanciarse, por ahora, de la tradición cristiana (en sus diversas manifestaciones) para tener más espacio para desarrollar sus propias teologías. En algunos casos, han entrado en el dialogo con las "religiones mundiales" (cristianismo, Islam, judaísmo, budismo, hinduismo, jainismo, taoísmo, confucianismo) en plano de igualdad.

Pero, cabe preguntar si puede existir tal "igualdad". En las religiones "tribales", como las religiones de Abya Yala, "el sujeto religioso es el grupo y el individuo lo es sólo como miembro del grupo. Por contraste, las religiones mundiales lo son porque han personalizado la relación religiosa; al ser primariamente para la persona, son aptas en principio para toda persona" (Gómez Caffarena: 864). Esto quiere decir que el ecumenismo de las religiones mundiales nunca se manifestará en plano de total aceptación de la cultura y religiosidad del "otro". Todas las religiones oficiales han sido y siguen siendo hegemónicas.[5] Oprimen a grupos disidentes, que en su mayoría son de las clases populares a las que pertenecen los pueblos indígenas de Abya Yala.[6]

2.3 El amor de Dios por los pobres y oprimidos

Este es un tema central de la revelación especial de la acción de Dios en la historia. En ella, el éxodo es una base sólida para nuestro diálogo con las culturas de Abya Yala. "La evangelización de la cultura debe ser parte integral de la liberación de un pueblo" (Richard: 5). Dijo Yahvé a Moisés,

> *Claramente he visto como sufre mi pueblo que está en Egipto. Los he oído quejarse por culpa de sus capataces, y sé muy bien lo que sufren. Por eso he bajado, para salvarlos del poder de los egipcios* (Ex 3.7,8).

Para sorpresa nuestra descubrimos en las Escrituras que Israel no tuvo un monopolio del éxodo. Otros pueblos y otras culturas también han sido favorecidas por Yahvé.

> *Hijos de Israel ¿no son ustedes para mí iguales que los etíopes? dice el Señor. ¿No hice subir a Israel del país de Egipto, como a los filisteos de Caftor y a los Arameos de Quis?* (Am 9.7).

¿Cuáles fueron los éxodos antiguos en los que se manifestó Dios a los pueblos de Abya Yala? ¿Se aproxima el momento de su éxodo del cautiverio al que han sido sometidos desde la llegada de los europeos, y tal vez antes?

2.4 La revelación de Dios en otras culturas

San Pablo insta al pueblo licaonio en Listra a abandonar sus ídolos y convertirse al Dios vivo, que hizo el cielo, la tierra, la mar y cuanto hay en ellos.

> *El permitió en las generaciones pasadas que cada nación siguiera su propio camino; aunque nunca ha dejado de manifestarse ni de derramar sus beneficios. Desde el cielo*

manda las lluvias y cosechas a su tiempo, dando el alimento y llenando de alegría los corazones (Hch 14.15-17).

En las Escrituras descubrimos que las revelaciones especial y natural son dos lados de la misma moneda - dos aspectos de una misma revelación. En palabras de Hans Hut, “todas las Escrituras se explican simplemente por medio de criaturas” (Klassen 1985: 27). El Dios de Jesucristo se reveló en una cultura y en un contexto específico. El mismo Dios se reveló también en otras culturas a través de su Creación. Puesto que lo máximo de la creación es el ser humano, no podemos descartar la posibilidad de que Dios se haya revelado a otros pueblos por medio de profetas, como Enoc (Gn 5.22-24; Jud 14,15), Noé (Gn 6.9; 8.20; He 11.7) y sobre todo Melquisedek, sacerdote del Dios Altísimo (Gn 14.18; Sal 110.4) y precursor de Jesucristo (He 5.6; 6.20; 7.17).

En diversas ocasiones y bajo diferentes formas, Dios habló a nuestros padres por medio de los profetas, hasta que, en estos días que son los últimos, nos habló a nosotros por medio de su Hijo (He 1.1)

2.5 La revelación plena de Dios en Jesucristo

Las Escrituras nos revelan que Jesucristo, en su encarnación, muerte y resurrección, vino a dar sentido a todas las acciones de Dios en la historia, antes y después de su venida.

Pero tu, Belén Efrata, aunque eres la más pequeña entre todos los pueblos de Judá, tú me darás a aquel que debe gobernar a Israel; cuyo origen se pierde en el pasado, en épocas antiguas (Mi 5.2).

Y les aseguro que vendrán muchos del oriente y del occidente y se sentarán a la mesa con Abraham, Isaac y Jacob en el Reino de los Cielos (Mt 8.11; cp. Lc 13.29).

Por él quiso reconciliar consigo todo lo que existe, y por él, por su sangre derramada en la cruz, Dios establece la paz, tanto sobre la tierra como en el cielo (Col 1.20).

Ahora bien, Dios prefiere olvidar esos tiempos de la ignorancia y ordena a todos los hombres por todo el mundo que se conviertan. Ya tiene fijado un día en que va a juzgar a toda la tierra con justicia por medio de un hombre que él designó para esto. Y nos dio una garantía de su decisión al resucitar ese hombre después de muerto (Hch 17.30,31).

Estas pistas que podemos encontrar en las Escrituras nos obligan a dialogar con seriedad con las culturas y religiones no cristianas, y en particular, las culturas de pueblos marginados.

3. Hacia una caracterización de la teología indígena

El "descubrimiento" y la "conquista" de "América" planteó problemas muy serios para la teología europea. La presencia de masas de seres humanos nunca antes conocidos suscitó preguntas. "¿Serán descendientes de Adán y Eva?" "¿Habrá muerto Jesús también por los pecados de ellos?" "¿Será posible transformar a seres infrahumanos en seres plenamente humanos?" "¿De dónde vino toda esta gente?"

Por muchos siglos prevalecieron las teorías difusionistas, alegando un origen egipcio o asiático (China, Indochina, India), de las culturas indígenas. Aunque no se descarta la posibilidad de algún intercambio limitado con Asia, milenios atrás, nadie duda hoy de que las civilizaciones, culturas y religiones de Abya Yala surgieron por creatividad propia (Carrasco: 24-26). Existe una unidad fundamental entre las religiones de Mesoamérica. No hay, sin embargo, consenso en cuanto al proceso histórico ni del lugar que ocupan los pueblos maya en este proceso.

3.1 La religión maya

Cuando los europeos llegaron a Abya Yala encontraron una cultura y una visión religiosa sin precedentes. Llegaron demasiado

tarde para conocer los focos de civilización avanzada en ese continente. La mayoría de las culturas de Europa procedieron de un mismo tronco indo-ario. En la cuenca del Mediterráneo hubo durante varios milenios un intercambio cultural constante entre pueblos de razas y religiones disímiles. Y aún con civilizaciones de cosmovisión tan diferente como las del Lejano Oriente se mantuvieron contactos esporádicos durante siglos.

Pero cuando los europeos llegaron a Abya Yala encontraron culturas y religiones de cosmovisión totalmente ajena al universo por ellos establecido. Lo único que tuvieron en común con los nuevos pueblos que "descubrieron"[7] fue su humanidad, y aún esto fue cuestionado por muchos de los conquistadores. Conocieron civilizaciones que, sin conocer el hierro y apenas el bronce, eran mucho más avanzadas que las de Europa. "Los españoles juzgaron que los aztecas e incas no eran civilizados porque no usaban ni ruedas ni arados. Nunca se les ocurrió que estos instrumentos no eran necesarios en un continente en donde no existían caballos y bueyes" (Wright 1992: 6).

Igualmente, la cosmovisión religiosa de los pueblos de Abya Yala, sus símbolos y ritos, chocó con todos los valores de los Españoles. Porque los europeos no fueron capaces de descifrar los grifos mayas, los juzgaron ignorantes y salvajes (*Ibid*). Porque las representaciones antropomórficas y zoomórficas de sus dioses les fueron repugnantes, y sus ritos y costumbres incomprensibles, tacharon a los mayas de sacrílegos e idólatras. La ignorancia de los "cristianos" europeos fue impuesta sobre los mestizos hasta hoy. Mientras tanto, los pueblos indígenas encubrieron su religión bajo los símbolos católicos. Han mantenido vigente su fe hasta el día de hoy.

Los logros de los pueblos mayas quedaron escondidos al mundo durante siglos. Desde que fueron redescubiertas las ruinas de los grandes centros ceremoniales mayas que están dispersos por toda la región y comenzaron a aparecer antiguos códices, a comienzos de este siglo, arqueólogos y epígrafos, etnólogos y lingüistas han trabajado juntos y separadamente para descifrar el "misterio de

los mayas". Poco a poco fueron descubriendo la evidencia institucional de la religión maya en las historias de los sagrados sacerdotes/reyes.

> *Los reyes y gobernantes actuaban... como ejes del mundo; personificaban la tradición y simbolizaban la totalidad. En términos más amplios, los gobernantes, especialmente en las zonas urbanas, se mantenían en el centro de un "complejo ecológico" compuesto de cinco dimensiones de la sociedad: el cultivo del medio ambiente natural, los movimientos y estilos de vida de la población, el desarrollo tecnológico, el manejo de conflictos y guerras y la preservación del estatus y de la estructura social* (Carrasco: 103).

En la mentalidad maya, al igual que en todas las religiones cíclicas, el orden social refleja el equilibrio cósmico. "La organización social no responde sólo a aspectos meramente económicos y sociales, sino a la cosmovisión en su totalidad." Es por eso que "quienes concretan el medio de intermediación con las grandes fuerzas cósmicas y ejercitan el intelecto, logran acaparar el poder económico y político" (Similox: 43). Los reyes mayas se identificaban con el dios solar. "El rey es Hijo del Cielo, un dios en sí mismo, su acción es indispensable para la prosperidad del país y de ella se siguen beneficios inmediatos materiales y sociales" (Rivera Dorado: 75).

Los reyes-sacerdotes, con sus séquitos, manejaban todo desde el espacio sagrado de los centros ceremoniales en el corazón de cada ciudad. "Las fuentes de autoridad de...este inmenso poder de los reyes fueron los seres cósmicos y en particular los ancestros, que se encarnaban en el cuerpo, la sangre, las acciones y las vestimentas de los reyes" (Ibid: 104). Con todo, su autoridad estaba circunscrita al ámbito de sus sagrados dominios.[8] Cuando la casta real-sacerdotal ya no estuvo en condiciones de controlar el orden natural y social, sus súbditos abandonaron sus centros ceremoniales, emigraron para otras tierras, o simplemente siguieron practicando en forma más sencilla sus ritos antiguos, sobre las

ruinas de su antigua gloria (Schele y Freidel 1990: 380-382). Al romperse el equilibrio del consenso social entre gobernantes y gobernados, estos últimos pierden su legitimidad (Similox: 43).

Con todo, los sacerdotes del pueblo mantuvieron vivas las tradiciones religioso-culturales. En la sociedad sumamente estratificada de las culturas clásicas, la autoridad religiosa era delegada en cada nivel, incluyendo en los pueblos y aldeas, donde los shamanes celebraban versiones modestas de las ceremonias oficiales. Es notable la correspondencia entre las prácticas rituales que continúan hasta hoy en el altiplano de Guatemala y los ritos que presidían los reyes antiguos en toda la región (Ibid: 72). Es pues en la religiosidad actual que debemos encontrar los elementos principales de la religión o teología maya.

3.2 La cosmovisión maya

La cosmovisión maya se fundamenta en una comprensión de totalidad y complementariedad. “Nada queda al margen de la religiosidad maya”. En la religión maya “la unidad está dentro de la pluralidad o diversidad y viceversa”.

> *El cosmos es la totalidad de la relación Dios-Hombre-Naturaleza. El todo es cosmos en su completa magnitud y plena grandiosidad. Ninguno está desligado del otro, en cada uno está la esencia del Creador y esa es la ligadura, y que constituye el equilibrio. Los hombres son parte de la naturaleza terrestre y al mismo tiempo de la inmensidad del cosmos* (Similox 1992: 37).

Dentro de este contexto, el pueblo maya, en su vida cotidiana, “entrelazó su vida terrenal con las dimensiones espaciales y temporal en una amplitud cósmica total”. Dentro de un infinito ilimitado, ellos “se fueron ajustando pacientemente, a lo largo de las generaciones hasta hoy”. Es así como desarrollaron un complejo calendario basado en rigurosas observaciones astronómicas (Ibid: 37,38). Los mayas:

> *fueron los primeros, en la historia de la humanidad, en descubrir el uso de la posición de las cifras, como medio de dar valor relativo a los números y en inventar el cero. Su sistema de numeración por puntos y barras superó el de griegos y romanos. Fueron los primeros en tener un punto de partida fijo para sus cómputos cronológicos. En el campo de las matemáticas, de la cronología y de la astronomía, superaron sólo a todos los pueblos americanos, sino también a todas las civilizaciones del mundo antiguo... Es el único pueblo indoamericano cuya cronología se expresa en fechas legibles. Su escritura jeroglífica es única en la América indígena; escribieron verdaderos libros* (Girard 1966: 303).

¿A qué se debe este énfasis insólito en conocer y pronosticar el tiempo? Brevemente repasaremos tres aspectos de la cosmovisión maya (que con variantes lo comparten todos los pueblos de Mesoamérica y aún de América del Sur).

a. El pueblo del "*may*"

Comenta Ronald Wright, los mayas son "el pueblo del *may*" - el ciclo del "*katún*" (una de las divisiones del tiempo). Para ellos, el dominio del tiempo era el fundamento del poder político y la razón de ser de su resistencia y sobrevivencia (1992: 166). La función de los dioses es mantener el ritmo inalterable del tiempo.

No se puede entender la cultura maya, sus grandes avances científicos, su arquitectura y organización social sin compenetrar la visión que este pueblo ha tenido y tiene del tiempo (Girard 1966: 303). "El tiempo es la deidad primigenia de las religiones mesoamericanas" (Similox: 37). Los mayas expresaron la totalidad, el infinito, por medio de "ciclos, interciclos, en períodos, en salir y ocultar del sol, en equinoccios, solsticios, en mutaciones de posiciones de estrellas, en eclipses, lluvias, huracanes, erupción de volcanes, temblores, etc." La función correcta y a tiempo, en ritmo invariable, de estos elementos demostraba el equilibrio del cosmos. La religión, en esta perspectiva, es el "lenguaje de la

naturaleza, la totalidad del cosmos, del cual el género humano es una de sus múltiples partes" (Ibid: 37,38).

> *Conscientes de la inmensidad del tiempo, y de que su propia historia abarca milenios y no apenas siglos, los mayas estaban preparados para sobrevivir a los españoles, como lo hicieron con los toltecas y muchos más... Desde el siglo XVI hasta el XX, hasta donde les fue posible hicieron caso omiso de los europeos, y se adaptaron cuando no pudieron evitarlo; aprovecharon lo que de ellos les servía, y lucharon tenazmente contra él siempre que amenaza con quebrar el empate entre la civilización europea y la de los mayas* (Ibid: 161).

Entre los pueblos del altiplano guatemalteco el tiempo aún se calcula de acuerdo a los principios antiguos. A 500 años de la Conquista, en muchas comunidades indígenas el ciclo de 260 días y el antiguo calendario solar coexisten con el calendario gregoriano católico (Girard 1966: 1-4, 280-283; cp. Tedlock: 1,37).

b. El pueblo del maíz

Si toda la vida de lo mayas estaba ordenada por su cosmovisión temporal, su cultura, su religión y su propia existencia están basadas, hasta el día de hoy, sobre el ciclo del maíz.

> *De invenciones, que se implican mutuamente y están registradas en los mitos, la agricultura a base del maíz híbrido y el calendario, pueden considerarse como los descubrimientos claves de los mayas. Sobre ellos se fundamenta su civilización* (Girard 1966: x).

El calendario cíclico maya está basado en la confluencia, cada 52 años solares (365 días), con la rueda de 73 "tzolkines" (calendario sagrado de 260 días). Los números 52 y 73 también "corresponden a ciclos del desarrollo del maíz (primera y segunda milpa), de los que depende la existencia misma del hombre" (Girard 1966: 296). Este dato nos conduce de inmediato a varios de los

mitos y símbolos mayas más relevantes: la creación, la cruz, el árbol de vida, el sol, la ave-serpiente y la fertilización de la tierra.

El *Pop Vuh* de los quichés dice que "de maíz amarillo y de maíz blanco" se hizo la carne de los primeros seres humanos (Recinos 1978: 17). Los *Anales* de los Kaqchiqueles añade que es maíz mezclada con sangre de serpiente y de tapir.

La imagen de la cruz antecede la venida de los españoles (Girard 1966: 189-191). La cruz, que señala los cuatro puntos cardinales, se asocia a menudo con el Árbol de vida. El Árbol de vida, la majestuosa ceiba, atraviesa el centro de la tierra, el quinto punto cardinal, y une el cielo con Jibalbá, el infierno o inframundo - lugar en donde reina el sol durante la noche y en la estación de sequía.

La "Cruz Foliada" de Palenque, "revestida de hojas verdes, es una elocuente representación del Árbol de vida, que adopta básicamente la forma de una planta de maíz, o de un árbol cruciforme, revestido de hojas de maíz". Este simbolismo se mantiene vivo hoy entre los maya de la misma región (Girard 1960: 191). En las estelas y los códices, la Cruz Foliada generalmente aparece con un dios masculino y otro femenino a uno y otro lado.

En resumen, la religión maya es una manera eficaz de definir la naturaleza del mundo, de responder preguntas acerca del origen de la humanidad, el propósito de la vida terrena, y la relación del individuo a su familia, su sociedad y sus dioses. Es una religión que se dirige a los problemas fundamentales de la situación humana: poder, justicia, igualdad, objetivos personales y el destino de la sociedad (Schele y Freidel: 19).

La cosmovisión maya se sustenta en lo sobrenatural. Para los mayas, como para todos los habitantes de Abya Yala, no tiene sentido la diferencia que hoy hacemos entre materia vida e inanimada. Consideran que el cosmos está "habitado por criaturas exóticas de todo tipo; los objetos y los lugares en su mundo físico adquirían poderes peligrosos al interactuar con el mundo sobrenatural". Para mantener el orden el cosmos se necesita de la

participación activa y ritual de todos los seres humanos, de lo cual su preocupación constante por mantener vigente el ciclo del maíz es un símbolo. "Como el maíz no puede reproducirse sin la intervención humana, asimismo el cosmos requiere del sacrificio de sangre para mantener la vida. La vida de los mayas estaba llena de ritos que hoy nos parecen extraños y hasta nos repelen. Sin embargo, [estos] representan para ellos los conceptos más elevados de devoción espiritual" (Ibid: 19).

c. El pueblo de "Tamoanchán"

Chan (serpiente cascabel) fue el epónimo de los mayas antiguos y algunos pueblos, como los chortíes, aún lo usan para referirse a si mismos (Girard 1962: 2). El lugar de origen del maíz, *Tamoanchán* (Lugar del Ave Serpiente), es la patria legendaria de los mayas (Girard 1966: 391). Este símbolo mitológico de dios fue llamado *Gucumatz* por los mayas antiguos, *Quetzacoatl* por los toltecas y *Kuculcán* por los mayas yucatecos. Como serpiente cascabel simboliza el dios de la tierra y procreador del maíz y como la hermosa ave Quetzal se identifica con el cielo.

La religión maya podría llamarse pluriforme en lugar de politeísta. Expresaba dualidad más bien que dualismo, complementariedad y pluralidad antes que polarización. Un único Dios creador - "incorpóreo, tan perfecto que no podía ser representado por una escultura o descripción" (Ordoñez: 78) - se manifiesta en muchas maneras, en forma antropomórfica, astral, animal o vegetal. El dios único y creador lleva nombres diferentes en cada pueblo. Aunque todos los dioses tienen sus manifestaciones "buenas" y "malas", un dios/diosa representa el mal por antonomasia: Venus. Es, "Lucifer, príncipe de los demonios", "regente del inframundo, señor del trueno y de las tempestades, e incluso patrono de la guerra y de la caza. Venus, en sus diferentes facetas, es representado por diferentes dioses" (Rivera Dorado: 87-96).

Dios tiene rostro masculino y también femenino. La dualidad de Dios se manifiesta en el binomio *Qatata'ixel* (Nuestro Padre/Madre)

de los Kaqchiqueles y en el nombre femenino del mellizo *Ixbalanqué* (Luna). La Santa Madre Tierra, que se asocia con el maíz y con la serpiente *Kuculkán*, es el principio creador femenino (cp. Espeja: 40). La complementariedad/dualidad en la comovisión maya aparece también en la manifestación del mismo dios con nombres diferentes, o con contraparte femenina[9] (Rivera Dorado: 80, 71ss).

La arqueología ha descubierto ciertas diferencias, sin embargo, entre la religiosidad oficial y la religión del pueblo. Los "dioses de la lluvia, del sol, de la tierra, del viento, del maíz y de los bosques" abundan en los códices pintados que aún se conservan. Estos "estaban redactados mirando a las necesidades básicas de la sociedad". Sin embargo, en las representaciones líticas (templos y monolitos) de "escenas dinásticas o políticas" y de "letanías funerarias", la presencia de estos dioses no parece ser tan necesaria. El dios *Chaak* o *Chak*, del agua y de la lluvia, por ejemplo "fue patrimonio de los labradores plebeyos" de Yucatán, en donde escaseaba la lluvia y las sequías, malas cosechas, y hambruna fueron una amenaza constante. Sin embargo, se nota "la ausencia casi total de representaciones del dios de la lluvia en los monumentos y recipientes clásicos" (Rivera Dorado: 97-100).

d. Características de la teología indígena hoy

En pueblos del altiplano Guatemalteco los indígenas rememoran la cosmovisión maya con ritos, danzas y ceremonias. Desconocen el *Pop Vuh*, pero su teología ("la sabiduria") la han mantenido casi sin cambio, durante siglos (Girard 1966:268ss). Sin embargo, cabe resaltar una diferencia significativa de la religiosidad de la cultura clásica maya, como los arqueólogos y epígrafes nos lo revelan. La teología maya hoy está en continuidad y discontinuidad con la teología de antaño. Como acontece también en el cristianismo (y aun en la Biblia), encontramos ideologías radicalmente diferentes en la religión maya en cuanto a la acción de Dios en la historia de un pueblo. La religión maya es esencialmente la misma, pero su ideología hoy, como pueblo marginado y oprimido, parece ser muy diferente a la religiosidad de los templos y las estelas de los omnipotentes reyes/sacerdotes del poderío maya. Es con esta

teología popular que tenemos que dialogar y no con la teología hegemónica de los sacerdotes-reyes mayas.

4. Fe bíblica y espiritualidad maya: aportes al diálogo

En la teología indígena encontramos puentes con la fe del Antiguo Testamento: lo concreto y totalizante de su teología, su amor por la vida, su preocupación por toda la creación y en particular por la tierra. Aunque esta cosmovisión se encuentra implícita en el Nuevo Testamento, desaparece muy pronto de la cristiandad. En los mitos indígenas encontramos puentes entre la teología maya y la Biblia: el Dios Único y Creador, la solidaridad comunitaria, la cruz, el árbol de la vida y la sangre como fuente de vida. Hallamos en la cosmovisión indígena, al igual que en el Israel de antaño,

> *la armonía de la naturaleza, la unidad de toda la persona (cuerpo y alma), la valorización profunda de la persona y su dimensión intersexual, comunitaria y cósmica... la autoridad entendida como servicio a la comunidad y sustentada en ésta misma, el sentido de fiesta, la comunión con los antepasados, el profundo sentido de trabajo y de la hospitalidad* (Espeja: 40,41).

Estos son valores que la cristiandad, incluyendo la cristiandad evangélica, ha perdido en gran medida. Esto hace que el diálogo entre nosotros sea más difícil. Además, hay problemas de fondo. Para nuestros hermanos indígenas el problema radica primordialmente en la violencia que se ha manifestado a través de 500 años en nombre de Jesucristo, como resultado del exclusivismo de la fe cristiana. Debemos cuidarnos, sin embargo, de que nuestras evaluaciones y comparaciones sean fundamentadas en lo esencial de cada religión. Si bien no podemos comparar lo ideal de la fe de Jesucristo con lo peor de la religiosidad indígena, tampoco debemos hacer lo contrario.

El diálogo entre la fe de la Biblia y la fe del *Pop Vuh* se enfrenta de entrada con diferencias fundamentales de cosmovisión. Mencionaremos algunas.

4.1 Monoteísmo y religiones indígenas

El problema de fondo que el cristiano enfrenta en su diálogo con la teología indígena es su fundamento en el radical monoteísmo del Antiguo Testamento, que está basado en el primer y segundo mandamiento del Decálogo.

> *No tengas otros dioses fuera de mí. No te hagas estatua o imagen alguna de lo que hay arriba, en el cielo, abajo, en la tierra, y en las aguas debajo de la tierra. No te postres delante de estos dioses, ni les des culto, porque Yo, Yahvé, tu Dios, soy un Dios celoso* (Ex 20.2-5).

a. Mediaciones del monoteísmo. Sin embargo, el radical monoteísmo Yavista no se da estrictamente en la práctica cotidiana de sus adeptos. La mente humana, aun en las religiones monoteístas, tiene mucha dificultad en concebir a un Dios único e invisible. Son necesarias las mediaciones de lo divino. En el Antiguo Testamento Dios se manifestó a los seres humanos con diferentes nombres - *Elohim*, El *Shadai*, Yahvé *Sabaot*, etc. Las investigaciones arqueológicas sugieren que las clases populares de Israel y Judá, en el siglo X, adoraban a Yahvé por medio de una mezcla de formas "ortodoxas" y "paganas". A Yahvé, el Dios único e invisible, se tenía al mismo tiempo como dios-sol, acompañado por su pareja.[10] El judaísmo postrero desarrolló una vertiente esotérica, e Islam su religiosidad popular, con seres intermediarios entre Alá y los fieles musulmanes.

b. Mediaciones cristianas. El Dios único del Antiguo Testamento se mediatiza en el Nuevo en tres personas. Se podría decir que la fe cristiana no es un monoteísmo estricto como lo son el judaísmo e Islam. Los adeptos de estas dos religiones nos consideran idólatras porque confesamos a un Dios trino; porque decimos que Dios tiene un Hijo que nos dejó su Espíritu en representación suya.

A respecto del cristianismo, Gómez Caffarena comenta que

> *la religión cristiana presenta unas posibilidades de síntesis que no se dan en los otros monoteísmos... la prevalencia dada al amor como valor religioso central. El Dios al que Jesús invocaba como Abba tiene, en algunas de sus parábolas, más de materno que de paterno... (clásicos desde Zaratustra y los profetas de Israel hasta Mahoma) del juicio definitivo sobre la vida humana, sin faltar simplemente en el evangelio, tienen mucho menor relieve, sobrepasados por el de la misericordia.. En todo caso, desaparece, en principio, el legalismo... En vez de la consagración de la violencia que fácilmente conlleva el monoteísmo - como religión del padre y del deber, de la verdad neta que busca imponerse - el cristianismo inspira prevalentemente, paz y reconciliación. O mejor, así lo hace cuando retorna a Jesús ("amad a vuestros enemigos"); si consideramos el desarrollo del cristianismo en sus veinte siglos de historia, hay que decir que ha vuelto las más de las veces a los cauces clásicos monoteístas y no ha diferido gran cosa del Yahvismo y del Islam* (Gómez Caffarena, 870).

c. Cristianismo: inculturación y poder. La fe cristiana se encarnó, brevemente, en la cultura judía, en sus dos vertientes, el judaísmo ortodoxo y el judaísmo helenista. Luego se inculturó plenamente en la cultura helénica, adoptando sus términos seculares y religiosos, su ideología, y sobre todo su lengua como medio de expresión "universal". En el Nuevo Testamento, el término que se usa para Yahvé es *Teos*, un derivado de Zeus, el dios supremo del panteón griego. Muy temprano en la historia del cristianismo, se debatió el uso de representaciones (imágenes) de Dios y de Jesucristo con su consiguiente aceptación. Para bien o para mal, el evangelio se inculturó en la cultura romana, con sus formas rígidas y estructuradas de concebir la realidad y de imponerla sobre todo el *orbis* por fuerza de las armas. Fue esta inculturación romana e imperial que llegó a Abya Yala a través de los imperios de Iberia. El evangelio se inculturó en los pueblos anglo-

sajones y, a través de ellos fue llevado a Norte América, por el medio más «pacífico» del mercantilismo.

Hoy los cristianos profesamos adorar a un Dios único, que se manifiesta en tres personas. Sin embargo, nos olvidamos que, de no ser por la revelación especial de Dios en Jesucristo y por medio de las Escrituras, sólo tendríamos hoy la posibilidad de conocer a Dios y de adorarle a través de las mediaciones de la creación. Esto nos sitúa en el plano de la fe de los millones de personas que antecedieron la encarnación de Jesucristo y de aquellos que no recibieron la noticia de su venida durante siglos, o que conocieron a un Dios de muerte y no de vida. Por estas razones tenemos hoy la obligación de preguntar a nuestros hermano indígenas, con atención y respeto acerca de la revelación de Dios a ellos, entonces y ahora.

Para explicar a Dios, para llegar a Dios, necesitamos de mediaciones. La primera y más importante mediación somos nosotros, los seres humanos.

> *Dijo Dios: "Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza. Que mande a los peces del mar y a las aves del cielo, a las bestias, a las fieras salvajes y a los reptiles que se arrastran por el suelo"* (Gn 1.26).

Desde que aceptamos esta verdad nos encontramos ante la necesidad de preguntarnos sobre el papel del ser humano como mediador - como imagen y a la vez creador de imágenes, sobre la función de las imágenes, sobre el significado de "idolatría" y, sobre todo, acerca del papel de los mitos en la comunicación de una teología. Alguien ha dicho que hay un único camino para llegar a Dios, Jesucristo, pero que hay muchos caminos que nos conducen a Cristo.

Como personas cristianas evangélicas insistimos que "sólo Cristo salva", pero en la práctica siempre le añadimos algo: Cristo y... la Biblia, la doctrina, la ética cristiana, las normas y tradiciones

de la iglesia, etc. Nuestras mediaciones generalmente son mas abstractas que las de nuestros hermanos católicos o indígenas, pero también las tenemos y las necesitamos. Lo importante no son las mediaciones sino a dónde o a quién nos conducen. Las imágenes, ya sean abstractas o concretas, si son puentes que nos conducen al Dios de Jesucristo, no son en sí malas. El problema radica en quedarnos con las imágenes y sustituirlas por el Dios único y verdadero. En esto consiste la idolatría.

4.2 Idolos, mitos y magia

El Dios derribador de ídolos del Antiguo Testamento aparece en el Nuevo un poco más matizado. Adaptando términos y conceptos de la cosmología y filosofía helénica, S. Pablo presenta un panteón de "principados y potestades" (*dunamis* y *exousias*, Ef 1.21; 6.12; Col 1.1,6) y de "principios", "órdenes cósmicas", o "elementos del mundo" (*stoijeia*, Ga 4.3,8,9; Col 2.8,9). Estas realidades, creadas originalmente por Dios para el bien de la humanidad, tienden a oprimir. Entonces se vuelven demonicas. Hacerles pleitesía es idolatría (Cook 1987: 23).

a. ***Imaginación, ideología e idolatría.*** Erich Fromm argumenta que el tema central del Antiguo Testamento es "la guerra contra la idolatría" (Fromm: 43). Estamos ante una paradoja, dice, un absurdo. Adorar a un Dios sin nombre, como lo hacen los judíos ortodoxos, significa que no tenemos nadie de quien hablar. Pero el momento en que le ponemos nombre a Dios y hablamos de él (o sea teologizamos), corremos el peligro de la idolatría (Ibid: 47). Esto nos obliga a preguntar sobre el significado de idolatría. "¿Qué es un ídolo? ¿Porqué insiste tanto la Biblia en arrancar de raíz cualquier vestigio de idolatría?" Y antes que esto, necesitamos conocer la diferencia entre Dios de la Biblia y los ídolos.

Este no es únicamente un problema bíblico. Hay una relación de raíz entre *idolatría* e *ideología*. Ambos vocablos tienen el prefijo griego *eidos* (figura, imagen, idea) "que denota el elemento simbólico y conceptual que en ambos existe, pero que en la idolatría ha llegado al extremo de la absolutización".

Los profetas denuncian repetidamente a los "baales" (señores), no solamente por razones "religiosas" (el monoteísmo contra los ídolos). "El culto a los baales estaba inseparablemente ligado a la estructura latifundista, opresiva, de los pueblos cananeos, que al infectar a Israel puso fin al ideal del Año de Jubileo" (Ibid:22). Lo idolátrico, pues, en la antigua religión maya radica más en el uso de los mitos y símbolos para mantener el control político sobre el pueblo, que en su veneración de imágenes. ¿Cuáles son las imágenes de nuestra "civilización moderna? ¿Cuáles son los ídolos de nuestra fe cristiana evangélica?"

¿Habrá realmente tanta diferencia, pregunta Fromm, "entre los sacrificios humanos que ofrecían los aztecas a sus dioses y los modernos sacrificios humanos que se ofrecen en la guerra a los ídolos del nacionalismo y del estado soberano?" La idolatría es el mal fundamental de todas las historias de todos los seres humanos, desde la creación hasta hoy. Sólo podemos adorar a Dios si hemos eliminado entre nosotros toda idolatría y sus evidencias. "Las éticas autoritarias siempre están teñidas de idolatría... La éticas autoritarias son, por su naturaleza misma, éticas alienadas" (Ibid: 48,49,55).

b. Símbolos, mitos y magia. Toda comunicación humana se basa en símbolos - en letras, palabras, imágenes, cuadros, acciones y signos. Estos sirven de puentes entre los significados del comunicador y los significados del perceptor. Dios siempre se ha comunicado con nosotros por medio de símbolos. Cristo es denominado Pontífice (*pontifex*. constructor de puentes, He 8.1; 9.11). Dios manda a Moisés construir una tienda sagrada, imagen y sombra de la realidad celestial, según un modelo que le indica (He 8.5; 9.9,23).

Los *mitos* son "mapas" de la religiosidad de un pueblo. "Expresan, mediante un lenguaje social particular, una totalidad organizada, formada por los valores fundamentales y por el tesoro de una experiencia acumulada en el curso de generaciones" (Meslin 1984:78,79). Los mitos afirman y codifican sus creencias, protegen e imponen una moral; legitiman los ritos y contienen reglas prácticas para guiar a los miembros de una comunidad.

En nuestras culturas tecnicistas de hoy los conceptos expresan la realidad. En las culturas de Abya Yala, los mitos "son modos de aplicación a lo real, experimentado y vivido cada día" (Meslin: 80). Comunican las verdades fundamentales de la cultura indígena. Los mitos dan "sentido personal a lo natural" porque unen "lo humano, lo social y lo natural" (Ordóñez: 76-79). Los dioses son la personificación de los mitos, símbolos concretos de realidades abstractas. La teología maya es preponderantemente religiosa. Esta es una consecuencia lógica de su situación de marginación y de explotación. "Con notable frecuencia, los indígenas responden a situaciones conflictivas con el silencio o el rito". La palabra indígena expresa en lenguaje mítico e simbólico el sentido profundo radical y total de la vida (Espeja,1993: 39 y 40).

La *magia* es un intento de controlar la realidad en situaciones de incertidumbre (Malinowski: 139, 140). La magia cumple en el campo de lo incierto e inseguro una función parecida a la técnica científica - es "interesada y utilitarista". Estrictamente hablando, la religión "es desinteresada, es una celebración de la vida y sus enigmas, sus gozos y dolores, sus angustias y esperanzas". Sin embargo, religión y magia no están aislados el uno del otro. "Todo es mezclado en la realidad... un cierto factor mágico acompaña casi siempre la actitud religiosa" (Gómez Caffarena: 862), incluyendo la religiosidad cristiana evangélica.

4.3 Mediaciones de Dios en las Escrituras

¿Que símbolos e imágenes ha usado Dios en la Biblia para comunicarse con nosotros? He aquí algunos que saltan a la vista:

1) **Símbolos naturales**: el arco iris después del diluvio, la columna de nube y de fuego que guió al pueblo de Israel a través del desierto; el torbellino (Jb 38.1; 40.6), el sol (Sal 84.11).

2) **Símbolos vegetales**: el árbol de vida en el Paraíso, La zarza ardiente en el Monte Horeb, la vara de Aarón y el maná que se preservan en el arca; el pan, el vino y el agua, símbolos de comunidad, de redención y vida; la cruz de Jesucristo.

3) **Símbolos líticos**: el Monte de Sinaí y las tablas de la ley, la tumba vacía.

4) **Símbolos animales**: la sangre como símbolo de expiación de pecados, la serpiente en el desierto.[11]

5) **Símbolos celestiales**: los querubines sobre el arca.

6) **Símbolos humanos**: Adán y Eva, Caín y Abel, los patriarcas, Melquisedek, las manifestaciones antropomórficas de la divinidad, profeta, sacerdote y rey, Ciro "mi siervo", Jesucristo, la iglesia.

7) **Símbolos litúrgicos**: el arca del testimonio, el candelabro, etc.

8) **Eventos simbólicos**: la Creación, el Diluvio, el Exodo, el Exilio y Retorno; la encarnación del Hijo de Dios, su crucificción y resurrección, Pentecostés.

Los adoradores de Yahvé y del Dios de Jesucristo también aludieron a la riqueza de símbolos en la Creación para expresar su devoción a él. Lo llamaron la Roca (Dt. 32.4,31), Rosa de Sarón y Lirio de los valles (Cant 2.1), esposo amado, león rugiente (Am 3.4,8), Sol de justicia (Mal 4.2), Estrella matutina (Ap 2.28), Libertador, Redentor, Salvador y muchos nombres más. Todas estas imágenes son parte fundamental de la simbología cristiana que, con el tiempo, adquiere rasgos mitológicos en apoyo a las ideologías de poder que sustentan a la cristiandad. Estos símbolos explican nuestra razón de ser como cristianos, infunden de contenido a nuestro mensaje y a menudo se usan para justificar nuestro uso y abuso del poder del Nombre de Jesucristo.

5. Pistas misionológicas

Hemos comentado antes que la teología popular de los pueblos indígenas hoy está en continuidad con su pasado milenial. Y que al mismo tiempo, la teología popular está en discontinuidad con la

teología hegemónica de los sacerdotes-reyes del período clásico de las culturas indígenas. Los grandes hechos de Dios en la historia se rememoran hoy, no en enormes templos (montañas de construcción humana) ni sobre la superficie de imponentes "árboles" de piedra, sino sobre los cerros y en los bosques mismos de la Creación de Dios. Los pueblos indígenas de antaño tuvieron sus éxodos y migraciones que los esparcieron por todo Abya Yala. En estos eventos estuvo presente también el Dios Creador.

Hoy, tras siglos de opresión, los pueblos indígenas aguardan ansiosos su liberación. Mientras tanto, es Dios quien les conduce de altar en altar, como hizo con Israel. Ellos mismos, y no nosotros - nuestras iglesias e instituciones - descubrirán, por cuenta propia al Jesucristo Libertador. Como cristianos y cristianas comprometidas con la fe y vivencia de nuestro Señor Jesucristo debemos acercarnos a las culturas y religiones indígenas a partir de principios de encarnación, revelación y crucificción.

4.1 El principio de la encarnación

"Y el Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros" (Jn 1.12). Espeja tiene mucha razón cuando dice:

> *Desde el momento en que el Verbo Encarnado asume todas las humanidades en su unidad y en su diferencia, toda cultura humana está llamada a promover su específico lenguaje de la fe. Dios no puede comunicarse a un pueblo mediante una humanidad prestada, sino que lo hace desde su singular existencia como fuente y condición de toda palabra. Basado en la Encarnación, cualquier palabra relativa a Dios debe perder para siempre todo carácter abstracto y atemporal, debe brotar del lugar donde el hombre se expresa a sí mismo y a su mundo* (1993: 41).

5.2 El principio de las dos revelaciones

Como observa Pablo Richard,

Dios escribió dos libros: el libro de la vida y la Biblia. La Biblia, el segundo libro de Dios, fue escrita para ayudarnos a descifrar el primer libro de Dios, el libro de la vida. La Biblia fue escrita para devolvernos la mirada de fe sobre el mundo y transformar toda la realidad en una gran revelación de Dios (Richard: 1).

Esto concuerda con la enseñanza de S. Pablo:

Cuando los gentiles, que no tienen ley, cumplen naturalmente las prescripciones de la ley, sin tener ley, para sí mismos son ley; como quienes muestran tener la realidad de esa ley escrita en su corazón, atestiguando su consciencia con sus juicios contrapuestos que les acusan y también les defienden... en el día en que Dios juzgará las acciones secretas de los hombres, según mi Evangelio, por Cristo Jesús (Ro 2.14-16, BJ).

5.3 El principio de la vulnerabilidad

"Vino a su propia casa y los suyos no lo recibieron" (Jn 1.12). Al Hijo de Dios, encarnado, no se le ofreció ninguna garantía de éxito. Aún es "pueblo escogido" lo rechazó. Los seres humanos tenemos el derecho a rechazar la encarnación. En su informe sobre una experiencia entre el pueblo Kuna-Yala de Panamá, Richard comenta:

Si ellos mismos aceptaban recibir la Biblia como instrumento de discernimiento de la Palabra de Dios en su propia vida y cultura Kuna, entonces se hacía necesario que fueran ellos mismos los sujetos de la interpretación de la Biblia. Ellos mismos, con su cultura y tradición, tenían que apropiarse de la Biblia y de su interpretación. El primer principio

hermenéutico quedaba escamoteado si éramos nosotros los que imponíamos una determinada interpretación bíblica (Ibid: 2).

La tarea de la iglesia es ser facilitadora del texto bíblico, de su contexto histórico y eclesial y comunitario de fe. “Los sujetos reales y auténticos del proceso hermenéutico tenían que ser ellos mismos”. Al mismo tiempo, la iglesia debe estar abierta a aprender, de los pueblos de Abya Yala, como leer el “libro de la vida”, el libro de la Creación. Richard admite que, “al exponer estos principios hermenéuticos nos jugamos honestamente nuestra misión y nuestra razón de ser, como cristianos y como evangelizadores” (Ibid).

El hecho de que el resultado en el caso referido haya sido “ampliamente positivo”, o sea de aceptación de la Biblia y de su propio papel creativo, no es en sí razón suficiente para validar el principio de la vulnerabilidad. No tenemos garantía de éxito. Sólo se nos exige fidelidad al mensaje de Jesucristo (sus palabras y acciones), y solidaridad con quienes debemos compartir el Mensaje de Vida. El principio de la vulnerabilidad implica la posibilidad de rechazo y del “fracaso”; es el camino de la cruz. Pero, después de la cruz viene la resurrección. Es aquí donde la cruz foliada de los mayas y la cruz de Jesucristo se funden en un sólo símbolo vivificador y transformador.

Notas

1 Este trabajo fue presentado en la Cátedra Hanks Denk, de la facultad menonita SEMILLA. en julio de 1993.
2 Este término un tanto pejorativo se usa en algunas traducciones modernas de la Biblia en lugar de "gentiles". Traduce el vocablo hebreo *goyim* (pueblos) y griego *ta etnee* (las naciones o etnias).
3 Jacobo Paleólogo estuvo dispuesto a aceptar como hermanos en Cristo no sólo a cristianos de los ritos orientales, sino también a judíos y musulmanes. Uno de sus tratados, *Catechesis Christiana* (1574), tuvo como tema la conversión de un judío y de un indígena mexicano. En otro, *De tribus gentibus* (1572), concluye con un apelo apasionado a la tolerancia religiosa basada en la teología natural y en las Escrituras (Williams, 921,922).
4 La carta del constitución del Pontificio Consejo para la Cultura (Mayo 1982) define la inculturación como "la síntesis entre cultura y fe, la cual no sólo es una exigencia de la cultura sino de la fe". Aunque la "inculturación" no se confunde con "evangelización", es un aspecto de ésta y se vincula con ella (palabras de Juan Pablo II a los Obispos de Colombia, visita ad Limina, 1985). Documento de Consulta: Nueva Evangelización - Promoción Humana - Cultura Cristiana", IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (CELAM), Santo Domingo, República Dominicana, 1992.
5 A respecto del cristianismo, Gómez Caffarena comenta que "la religión cristiana presenta unas posibilidades de síntesis que no se dan en los otros monoteísmos... la prevalencia dada al amor como valor religioso central..." Sin embargo, "si consideramos el desarrollo del cristianismo en sus veinte siglos de historia, hay que decir que ha vuelto las más de las veces a los cauces clásicos monoteístas y no ha diferido gran cosa del yavismo y del Islam (Gómez Caffarena, 870).
6 Como es el caso con judíos y palestinos, entre católicos y protestantes, entre las diversas sectas musulmanas y con Budistas para con grupos tribales en Mianmar (Birmania), en su gran mayoría hermanos evangélicos bautistas.
7 Hoy, nuestros hermanos indígenas dicen que los europeos no los "descubrieron", sino que "encubrieron" la riqueza de su cultura.
8 No obstante su gran poder, ningún sacerdote-monarca maya logró establecer un imperio duradero. Ningún rey victorioso logró trascender el estatus de usurpador, porque no había espacio en su cosmovisión religiosa para el diálogo con los antepasados de los reyes conquistados. El costo humano, material, ecológico y espiritual de mantener este sistema probablemente contribuyó al

colapso de los grandes centros maya (Schele y Freidel 1990 380).
9 "Llama la atención la abundancia de dioses celestiales que, sin embargo, pertenecen por definición a la región subterránea (la luna, el dios de la muerte, etc.), donde tienen habitualmente su morada y sus competencias. Este hecho revela con claridad que ambos mundos separados por la tenue corteza terrestre sobre la que pisan los humanos, no son otra cosa que caras opuestas de una misma realidad" (Rivera Dorado, 70).
10 Se ha hallado un objeto cultico del siglo X AC con representaciones sagradas en sus cuatro niveles. En el nivel superior está el sol flanqueado por dos corceles (cp. 2 Reyes 23.11); en el nivel siguiente se encuentran dos íbices que se apoyan en el arbol de la vida y a cada lado un león. El segundo nivel contiene un espacio vacio entre dos querubines. El primer nivel contiene una mujer desnuda enmarcada otra vez por leones. El arqueólogo Glen Taylor argumenta que los niveles 4 y 2 (el sol y el espacio sin imagen) representan a Yavé y que los niveles 3 y 1, representan a su consorte Aserá. En las paredes de una posada y de una tumba, se ha encontrado la siguiente oracion: "Te bendigo por Yavé y por su aserá". El autor opina que en un período tardío coexistían en Israel los conceptos de Dios como invisible y sin nombre y como sol (Taylor 1994, 53-91).
11 En toda la Biblia, la serpiente es mito e imagen del Maligno - símbolo del pecado original (Gn. 3.1-15). Sin embargo, cuando el pueblo de Israel murmura contra Yavé en el desierto y sufre una plaga de serpientes, por orden divina una imagen de serpiente, de bronce fundido, salva a la población (Num 21.8). Durante siglos, esa serpiente (Nejustán) es preservada, venerada y adorada, hasta que Josías la manda destruir (2R 18.4). En el Nuevo Testamento, la serpiente "que fue levantada en el desierto" viene a ser una símbolo, una imagen, del Mesías que es levantado en una cruz para la salvación de toda la raza humana (Jn 3.14; 12.32).

Bibliografía

BERGER, Peter. *Pyramids of Sacrifice: Political Ethics and Social Change*. New York: Doubleday and Co., 1976.

_______ *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. New York: Doubleday and Co., 1969.

BERGER, Peter y LUCKMANN, Thomas. *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*. New York: Doubleday and Co., 1967.

CARRASCO, David. *Religions of Mesoamerica*. New York: Harper and Row, 1990.

CENAMI. *Teología india mayense: memorias, experiencias y reflexiones de encuentros teológicos regionales*. México: CENAMI, 1993.

COOK, Guillermo. "Ideología y comunicación cristiana: imágenes bíblicas" en *La iglesia electrónica. Pastoralia*, 9:18 (julio), 1987.

DE PAZ, Marco y Marcus. *The Mayan Calendar: The Infinite Path of Time*. Guatemala: Gran Jaguar, 1993.

ESPEJA, Jesús. *Inculturación y teología indígena*. Salamanca: Editorial Esteban, 1993.

FROMM, Erich. *Y seréis como dioses*. Buenos Aires: Paidos, 1980.

GIRARD, Rafael. *Los Mayas: Su civilización, su historia, sus vinculaciones continentales*. México: Libromex, 1966.

_______ *Los Mayas eternos*. México: Antigua Librería Robredo, 1962.

GOMEZ CAFFARENA, J. "Religión", en *Conceptos fundamentales de pastoral*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1983.

HIEBERT, Paul G. *Cultural Anthropology*. Philadelphia: J.B. Lippincott Co., 1976

KLAASEN, Walter. "La religión radical: El anabautismo y lo sagrado", en *Entre la iglesia del estado y la religión civil (una ética del discipulado obediente)*. Guatemala: Ediciones Semilla, 1988.

"El misterio del bautismo" en *Selecciones teológicas*. Herald Press, EE.UU., 1985.

MACKAY, Juan A. *Realidad e idolatría en el cristianismo contemporáneo*. Buenos Aires: la Aurora, 1970.

MALINOWSKI, Bronislaw. *Magic, Science and Religion and Other Essays*. New York: Doubleday and Co., 1954.

MARTIN, David. *Tongues of Fire: The Explosion of Protestantism in Latin America*. London: Blackwells, 1990.

MESLIN, M. "El mito y los sagrado" en *Iniciación a la práctica de la teología*, Bernard Lauret y François Refoulé (eds.). Madrid: Ediciones Cristiandad, 1984.

ORDOÑEZ, Jacinto. "La conceptualización mítico-religiosa de la educción pre-colonial" en *La educación precolonial de Mesoamérica: su filosofía*. Universidad Nacional de Costa Rica, 1992.

RECINOS, Adrián. *El Popol Vuh: Las antiguas historias del Quiché*. San José, Costa Rica: EDUCA., 1978.

El Popol Vuh. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1953.

RICHARD, Pablo. "Evangelización de la cultura". Documento sin publicar, 1993.

RIVERA DORADO, Miguel. *La religión maya*. Madrid: Alianza Editorial, 1986.

SCHELLE, Linda y FREIDEL, David. *A Forest of Kings: The Untold Story of the Ancient Maya*. New York: William Morrow and Co., 1990.

SCHILLEBEECKX, Edward. *Revelación y Teología*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1969.

SIMILOX SALAZAR, Vitalino. *Ri Na'oj Mayab Chi Iximulew. Ri Rub'ixik ri Rukemik (La expresión y metodología del pensamiento maya contemporáneo en Guatemala)*. Guatemala: Cholsamaj, 1992.

TAYLOR, J. Glen. "Was Yahweh Worshipped as the Sun?" en *Biblical Archeology Review* (May-June), 1994.

TEDLOCK, Barbara. *Time and the Highland Maya* (University of New Mexico Press). 1982.

WACC. *Paradigmas indígenas de Comunicación.* Guatemala: WACC, 1994.

WILLIAMS, George H. Williams. *La Reforma Radical.* México: Fondo de Cultura Económica, 1983.

WRIGHT, Ronald. *Stolen Continents: The Indian Story.* London: John Murray, 1992.

La recepción del jubileo bíblico en el Seminario y la Universidad Bíblica Latinoamericana (1969-1998)

*Jaime Adrián Prieto Valladares**

Junto a las celebraciones del 75 aniversario del Seminario y la Universidad Bíblica Latinoamericana,[1] se llevó a cabo en el plantel de esta institución durante mayo y junio de 1998 el curso integrado "El jubileo bíblico y la lucha por la vida".[2] Este artículo fue preparado inicialmente para reflexionar con los y las participantes de dicho curso, es decir con pastores, pastoras y líderes de diversos países y confesiones cristianas, sobre las implicaciones pastorales y teológicas del jubileo bíblico en la vida y misión de las iglesias en América Latina. Buscaremos en este artículo brindar un resumen de la recepción del tema jubileo bíblico en las diversas etapas históricas de la casa de estudios ya mencionada. A la vez, confrontamos la pregunta: ¿qué significa el jubileo bíblico hoy para la iglesia, las comunidades de fe y para nosotros mismos y nosotras mismas?

Los criterios que utilizaré para delimitar este artículo son los siguientes: a) a fin de ubicar el contexto de la institución en donde

---

* El autor, costarricense, menonita, es profesor de la Escuela de Ciencias Teoklógicas de la UBL.

surgen las reflexiones sobre el tema del jubileo bíblico, seguiré básicamente las etapas históricas propuestas en mi artículo "Desarrollo histórico de la producción teológica del Seminario Bíblico Latinoamericano (1923-1993)"[3]; b) iniciaré con la década de los setenta, por ser el período histórico en que el tema del jubileo bíblico como tal, aparece por primera vez en escritos de profesores y alumnos de la institución; c) daré un énfasis sobre todo a los textos jubilares de Levítico 25 en el Antiguo Testamento y Lucas 4.17-18 en el Nuevo Testamento.

1. El jubileo bíblico en la década de los setenta (1969-1979)

Probablemente los textos jubilares de Levítico 25 y Lucas 4.18-19 fueron considerados en los cursos de Biblia que se impartieron desde los primeros años de existencia de la institución, cuando se conocía como Instituto Bíblico. Sin embargo, es necesario destacar que el jubileo bíblico empieza a aparecer como un importante tema de reflexión y discusión precisamente en una etapa caracterizada por el proceso de indigenización que fue adquiriendo la institución internamente, una vez independizada de la Misión Latinoamericana. En las discusiones teológicas de la época se nota las tensiones entre los docentes y estudiantes que se inclinaron por las corrientes carismáticas y aquellos que se inclinaron por la teología latinoamericana de la liberación.[4]

El tema del jubileo en esta década está muy influenciado por categorías como "opresión" y "liberación" que surgieron en los documentos de la Conferencia Episcopal Latinoamericana en Medellín (1968) y la literatura latinoamericana, especialmente de escritores como el brasileño Hugo Assmann[5] y el peruano Gustavo Gutiérrez.[6] En esta primer etapa se destaca principalmente el norteamericano Thomas Hanks, aunque en escritos de estudiantes como la mexicana Elsa Tamez y el peruano Saúl Trinidad encontramos también breves alusiones al tema o bien a los paradigmas jubilares.

1.1 El jubileo en Levítico 25

Thomas Hanks inició su trabajo docente en el SBL en el año 1965. Como el mismo lo señala en su libro *Opresión, pobreza y liberación*,[7] ya desde 1969 y por motivo de su ministerio con jóvenes a través de los campamentos cristianos, empezó a profundizar sobre el tema de la pobreza en la Biblia. Su sorpresa fue grande al enterarse de que en la literatura del Primer Mundo el tema de la pobreza prácticamente no aparecía. Sus estudios en la Biblia le llevaron a examinar los términos de opresión, pobreza y liberación en la Biblia, tal y como lo verifican sus cursos "La teología del Exodo",[8] "Interpretación y comunicación de los Salmos"[9] y "Esperanza y Mesías".[10]

En primer lugar podríamos decir que Hanks hace un esfuerzo por localizar los términos antiguotestamentarios, como por ejemplo *'ashaq* (40 veces) que está relacionado con el término "oprimir", "aspereza" o "injusticia". El término *yanah* (18 veces en el A.T.) significa reducir a esclavitud, esclavizar (Ex 3.7; 5.6). La conclusión de la primera parte de su libro es que opresión es una de las categorías básicas de la teología bíblica y que la opresión es la causa básica de la pobreza.

Entre las discípulas de Hanks durante esta década tenemos a Elsa Tamez, actual rectora de la UBL. Tamez escribió su tesis en la misma línea del primer capítulo del libro de Hanks, es decir, sobre los términos opresión y pobreza en el Antiguo Testamento.[11] Utiliza los términos *nagas* (la explotación violenta), *anah* (degradación del ser humano) y *lajats* (aplastamiento en que incurre el opresor y el grito de los oprimidos) para señalar la opresión a nivel internacional y los términos *'asaq* (despojo violento), *daka* (opresión, trituramiento hasta llegar a los huesos), *tok* (tiranía del opresor), *dak* (vejación del pobre y persistente esperanza de este por un nuevo orden), *yanah* (despojo del pobre, explotación esclavizadora) y *rasas* (machaqueo y despojo de los pobres) para designar la opresión a nivel nacional. Debe aclararse que Tamez no aborda el tema del jubileo como tal, pero en su reflexión sobre el tema de la opresión,

al igual que en Hanks, los textos del libro de Isaías ocupan un lugar prominente.

Ahora bien, la importancia del trabajo de Hanks es su esfuerzo de ligar las categorías opresión, pobreza y liberación con el tema del jubileo bíblico en los textos tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento. Hanks reconoce que la mayoría de los comentaristas bíblicos no dudan en afirmar que tanto el texto de Isaías 61.2 como el de Lucas 4.19 aluden al año del jubileo. El aporte de Hanks está en enfatizar que Isaías 58.6 se encuentra presente también en el programa anunciado por Jesús en Lucas 4.19. Las razones por las cuales afirma que Isaías 58 se refiere al año del jubileo son las siguientes:

a. Is 58 ocurre en una sección que por su estructura enfatiza el sábado (véase Isaías 56.1 y 58.13-14).

b. Is 58 toma como punto de partida un ayuno y el día de Propiciación, el único ayuno en el calendario legal del Antiguo Testamento.

c. Is 58 repite las provisiones básicas del año jubilar: librar a los deudores y oprimidos, compartir pan con el pobre, alojamiento y otros.

d. Existen muchos vínculos lingüísticos entre los dos capítulos (Isaías 58 y 61).

1.2 El jubileo en Lucas 4.18-19

Una de las primeras reflexiones sobre el texto jubilar de Lucas 4.16-21 en la década de los setenta, es la que encontramos en la tesis del estudiante Saúl Trinidad Camargo titulada “Hacia una cristología pastoral latinoamericana”.[12] Después de ver las imágenes cristológicas durante la conquista, la colonia y el período del liberalismo anglosajón protestante en América Latina, el autor analiza las nuevas imágenes cristológicas que estaban surgiendo

en la década de los setenta. Por eso señala tanto las imágenes de un Cristo de la renovación carismática como el de la cristología de la teología de liberación. El texto de Lucas 4.16-21, junto con otros paradigmas de *kenosis*-anonadamiento son utilizados para reflexionar sobre el ministerio pastoral en América Latina. Trinidad considera que este texto es clave para entender el ministerio pastoral de Jesús. Además plantea que esta perícopa historifica la escatología, en tanto que Jesús desarrolla un ministerio práctico entre las personas "pobres", "ciegas" y "oprimidas". El autor considera que es fundamental conocer Isaías 35.5s., 29.18s y 61.1s. Estos son los textos a partir de los cuales Jesús fundamenta el programa de su misión que anuncia la irrupción del reino y la destrucción de las fuerzas que oprimen al ser humano y que se oponen al reinado de justicia y amor de Dios. Debemos, sin embargo, aclarar que en ningún momento el autor se refiere al texto de Lucas 4.18-19 como texto jubilar o en conexión con los textos jubilares de Levítico 25.

Las reflexiones de Hanks sí señalan explícitamente a Lucas 4.18-19 como texto jubilar, ligándolo a Levítico 25 a través del libro de Isaías, especialmente con el capítulo 58, como ya lo indicamos. En este sentido Hanks señala que ni los teólogos tradicionales ni los de la teología latinoamericana habían considerado cuan importante es el término "opresión" para interpretar Isaías 53. A la vez considera que este texto de Isaías es sumamente importante, ya que se menciona en el Nuevo Testamento unas 7 veces. Hanks utiliza este texto para hacer la relación entre la tradición jubilar del Antiguo Testamento y la del Nuevo. En el Nuevo Testamento destacan el Evangelio de Lucas, los Hechos de los Apóstoles y la carta de Santiago como los libros que, encontrándose en la misma línea teológica, le dan continuidad a la perspectiva antiguotestamentaria sobre el tema de la opresión. Así como en Levítico y en Lucas se proclama la liberación de las personas oprimidas, en el libro de los Hechos de los Apóstoles (cap. 1-12) se describen los propósitos de Dios para ese reino que ha de manifestarse.

Si en el Antiguo Testamento el siervo sufriente es el llamado a proclamar la liberación de las personas oprimidas en el año del jubileo, en el Nuevo Testamento es Jesús quien, en el Evangelio de Lucas, retoma el mensaje del jubileo del profeta Isaías para inaugurar la apertura del reino de Dios. El aporte concreto de Hanks es establecer la relación que existe entre Lucas 4.18-19 y los textos antiguotestamentarios de Isaías y Levítico. De ahí su hipótesis de que la "conjunción de los textos de Is. 61.1-2 y 58.6 se explica mejor si se reconoce que ambos reflejan la enseñanza de Levítico 25 respecto al año del jubileo; además que la originalidad y osadía ejemplificadas en haberlos relacionado se explican mejor si son vistos como reflejo de la propia visión exegética y pasión por la liberación del mismo Jesús".[13] Jesús, al iniciar su ministerio, pone en marcha el programa del año del jubileo. Al definir su misión, analiza la relación existente entre pobreza, esclavitud, ceguera (enfermedad) y la opresión (injusticia). Su misión consiste en cumplir una tarea liberadora a partir del anuncio de la "buena noticia" que incluye milagros de curación y la redistribución de las riquezas.

2. El jubileo bíblico en la década de los ochenta (1979-1989)

La década de los años ochenta está antecedida por el triunfo del Frente Sandinista de Liberación Nacional en Nicaragua (1979) contra la dictadura militar de Anastasio Somoza. Esta revolución, donde participaron muchos campesinos y muchas campesinas, marcó una nueva época en la historia porque alumbró una nueva esperanza de conformar un proyecto político socialista alternativo en América Latina. Las revoluciones, los levantamientos campesinos exigiendo reforma agraria, la protesta de los obreros y el grito de los pobres fue el distintivo histórico de esta década que cuestionó la vida y la misión de la iglesia, tanto de aquellos sectores eclesiales que simpatizaron, como aquellos que se opusieron tenazmente a los movimientos populares latinoamericanos. No nos sorprende entonces que los temas jubilares introducidos por

Hanks a las aulas del SBL fueran profundizados por estudiantes como Antonio José Tovar (Venezuela), y profesores como Mórtimer Arias (Uruguay), Edesio Sánchez (México) y Victorio Araya (Costa Rica).

2.1 El jubileo en Levítico 25

La tesis del estudiante venezolano Antonio José Tovar,[14] un discípulo de Jorge Pixley y Tomás Hanks, tiene tres capítulos fundamentales. El primero aborda la situación económica-política-histórica que rodeó a la elaboración y promulgación de las leyes de Levítico 25. El segundo capítulo hace un análisis exegético de Levítico 25 con especial interés al tema de la tierra (*aerets*) y su relación con la proclamación del año jubilar y sabático. El tercer capítulo establece una relación entre el año del jubileo y el mensaje y misión de Jesús.

Siguiendo a Norman Gottwald y Jorge Pixley, Tovar ubica en el primer capítulo el texto de Levítico 25 en el contexto de Palestina entre los años 1500 y 1250 a.C. Estando bajo el dominio del poder egipcio es que se da la formación de Israel como producto de una revuelta campesina luchando por la posesión de la tierra lograda por la unión de los hebreos *apiru* salidos de Egipto y los *apiru* de Canaán. Las leyes del año sabático y el año de jubileo de Levítico 25 son prescripciones para evitar la acumulación de tierra y la esclavitud. El esquema de la acción de Yahvé a favor del pueblo israelita se inicia con la liberación de la opresión de Egipto y continúa con la entrega de la tierra. Por ello, Tovar considera que no puede haber liberación sin tierra y que la posesión de la tierra es una expresión de la liberación.

El segundo capítulo trata de mostrar que Lev 25 habla de la tierra en los siguientes términos:

- como suelo cultivable (sembrar: 3,4,11,20,22; podar: 3,4; cosechar: 3; segar: 5,11; producir alimento para comer: 6, 12,29);
- como lugar habitable (v.9: para ti y para tus siervos, tu sierva y para tu jornalero);

- las leyes del año sabático y el año del jubileo se refieren a este tipo de tierra (Lev 25.3,4,11,20,22).

Los tres elementos desarrollados en este capítulo son: el estudio del término *aerets* (tierra) en Lev 25, la tierra concebida como el sustento de la vida (en Egipto se les negaba la vida, Ex 1.13-14) y, por último, Yahvé como dueño de la tierra (v.23) (Dt 30.15-20) y de la vida.

El capítulo tres trata las leyes agrarias del jubileo y el año sabático. Se divide en cinco partes:

1) La primera discute el autor y la fecha de Lev 25. De las diferentes hipótesis el autor opta por la corriente reciente que sitúa las leyes de Lev 25 en el momento de la ocupación de Canaán o por lo menos se habla de una elaboración preexílica de estas leyes. (Ej. Nicolskij, Cazelles, Lewy y Wenham, Driver, Jirku, North, Weinfeld, Elliger). Los motivos que sustentan esa posición son las siguientes: a) por responder a las condiciones económico-políticas-históricas de Canaán, b) por las evidencias arqueológicas presentadas por Lewy y Wenham sobre paralelos con decretos de manumisión en los otros pueblos del antiguo Oriente y c) la existencia de referencias bíblicas que dan testimonio de su práctica preexílica e incluso en el establecimiento en Canaán (Nu 36).

2) La segunda parte menciona los propósito del año sabático: a) la liberación de los esclavos y las esclavas, b) la remisión de deudas, y c) el barbecho de la tierra.

3) La tercera parte describe el significado del año de jubileo (año sabático con mayores dimensiones): a) liberación de los habitantes esclavos (v.10), b) recuperación de la posesión de tierras y casas (v. 10, 13), c) descanso de la tierra (v. 11-12), d) prohibición de usura y precio de la venta en las cosechas (v. 14-17, 35-38), e) rescate de la tierra o posesión en cualquier momento (v.24-28), f) rescate de casas en ciudades (v.29-34), g) prohibición de la esclavitud entre israelitas (v.39,43), h) rescate del siervo (v.47, 54).

4) La cuarta parte desarrolla el concepto de heredad, que consistía en permitir al hombre y su familia desarrollar su personalidad sin estar sometidos a otros. La tierra debía ser traspasada a descendientes y tenía condición de ser inalienable (Nú 36.6-9).

5) La quinta parte habla de la prohibición de la venta de la tierra en palabras de Yahvé: "Y la tierra no se venderá a perpetuidad, porque la tierra es mía; porque forasteros y extranjeros son ustedes conmigo" (v. 10-13, 23-24). El propósito de las leyes fue mantener la tierra en manos de sus dueños, el pueblo campesino.

El cuarto y último capítulo de la tesis de Tovar se titula "El jubileo y el Nuevo Testamento". Aquí notamos la influencia del pensamiento de Hanks al mantener su propuesta sobre la relación que existe entre Lucas 5.18-19 y los textos de Isaías 61.1-2, Isaías 58.5 y el texto de Levítico 25. Otro de los escritos que utiliza Tovar en esta sección para fundamentar la relación entre el Antiguo y el Nuevo Testamento, es el ya entonces existente manuscrito de Mórtimer Arias, cuyos contenidos detallaremos luego.

2.2 El jubileo en Lucas 4.18-19

Entre las reflexiones sobre el texto jubilar de Lucas 4.18-19 en la década de los ochenta, encontramos los artículos de Victorio Araya, Edesio Sánchez y Mórtimer Arias. El artículo de Victorio Araya[15] originó como una ponencia ante una consulta organizada por el Concilio Mundial Metodista en 1984. Tomando como punto de partida el texto de Lucas 4.18-19, Araya insiste en que Jesucristo toma opción por las personas vencidas, las personas humilladas, las personas pobres y oprimidas de la historia.

Edesio Sánchez, un mexicano ex-alumno del SBL y discípulo[16] de Hanks que trabaja con las Sociedades Bíblicas, también alude al texto de Lucas 4.18-19 en su artículo sobre el pentecostés en Joel 2.18-32 y el capítulo 2 del libro de Hechos.[17] En primer lugar Sánchez ubica el contexto histórico del libro de Joel en los años 525-500 a.C., es decir poco después de que se escribiera Isaías-

III. Aunque en Joel no se nota el espíritu combativo de Isaías-III (cap. 56-66) y su posición es más pastoral y "conciliadora", sin duda alguna no se aleja de la posición fundamental de Isaías-III al buscar solucionar el problema del culto y la construcción de una comunidad justa e igualitaria. El tema del derramamiento del espíritu es central, puesto que es un sello a través del cual el pueblo puede conocer a Yahvé. Hechos 2 recoge la herencia del profeta Joel pero en una nueva dimensión, pues Lucas, al referirse al texto de Joel sobre el derramamiento del Espíritu, hace que la frase "toda carne", antes referida al pueblo de Israel, adquiera una dimensión universal rompiendo las barreras étnicas y nacionales. Como último aspecto, Sánchez indica que el derramamiento del espíritu en Hechos 2 sólo se puede entender a la luz del pentecostés de Jesús en Lucas 4.18-19.

Otro de los más valiosos aportes al tema en discusión es el artículo del ex-rector del SBL, Mórtimer Arias,[18] donde toma Lucas 4.11ss[19] para hablar sobre la proclamación del jubileo en el mensaje de Jesús. Después de mencionar el libro del pacifista francés André Trocmé, *Jesús et la révolution non-violente* y el libro del teólogo menonita John H. Yoder, *The Politics of Jesus* (1972), que tratan el tema del jubileo al empezar la década de los setenta, Arias reconoce que a pesar de que en Melbourne[20] se tomó muy en serio el tema del reino de Dios, el jubileo no aparece como modelo paradigmático de la misión.[21] Ese es el motivo por el cual Arias afirma en primer lugar que el jubileo es un paradigma para la misión. En segundo lugar, se acerca al tema del jubileo desde el texto de Lucas 4.11ss. siguiendo de cerca a Hanks, bajo la afirmación de que los textos de Isaías 61.1 y 58.6 son los que subyacen en la proclama de Jesús.

Un nuevo elemento que introduce Arias y que no encontramos en Hanks se encuentra en la tercera parte, donde desarrolla la hermenéutica de Jesús. Para Arias es importante indicar no solamente el rol liberador de Jesús a través de sus palabras y hechos, sino también la oposición que el empieza a sentir (Lucas 4.28). Aquí Mórtimer toma la fundamentación de James A. Sander, quien plantea que lo que enojó a la gente no fue la sabiduría o las obras de Jesús, sino su particular lectura hermenéutica de los textos

del profeta Isaías al referirios a sí mismo. Esto por cuanto para Arias es importante destacar que el ministerio de Jesús tuvo y tiene alcances universales que desbordaron el nacionalismo judío. La cuarta parte de su artículo retoma el significado del tema del jubileo en los textos del Antiguo Testamento. La quinta parte brega con la pregunta, ¿Cómo interpretar la proclamación de Jesús? Y entonces rechaza las formas comunes de espiritualizar o de generalizar el mensaje del jubileo de tal manera que se evite toda referencia a la realidad humana concreta. Liga las últimas reflexiones del jubileo al tema de la misión: entiende la misión como rectificación, como restauración y como inauguración. Se entiende como la rectificación de la injusticia económica y estructural que se vive en el continente latinoamericano, como restauración de las vidas humanas y de los recursos naturales y como la inauguración de la misión como el anuncio de un año nuevo del Señor.

4. El jubileo bíblico en la década de los noventa (1989-1998)

El nuevo orden internacional que se gestó después de la caída de los muros de Berlín y de la crisis de los países socialistas (1989), no supone más la confrontación Este-Oeste, pero profundiza la contradicción Norte-Sur. Por lo tanto la globalización del modelo neoliberal no ha cambiado la apremiante situación de pobreza e injusticia de Latinoamérica, sino que la ha agudizado. Ya sea por causa de las problemáticas siempre vigentes como la posesión de tierra, la deuda externa, las nuevas formas de opresión económica-social, o bien a través de luchas provenientes de los movimientos feministas, ecológicos o étnico-culturales, el tema del jubileo bíblico de cara al nuevo milenio continúa teniendo gran importancia en la reflexión teológica y en las prácticas pastorales de profesores y estudiantes del SBL y de la UBL.

En la década de los setenta y de los ochenta los textos de Hanks y Arias, respectivamente, marcan la pauta en el tratamiento del

tema del jubileo bíblico, en una línea de continuidad entre el Antiguo y el Nuevo Testamento. Esa línea de pensamiento continua en la década de los noventa con los aportes de los profesores Sharon Ringe[22] y Ross Kinsler. Kinsler presentó el tema del jubileo en la Cátedra Hans Denck (Seminario Anabautista Latinoamericano) en 1993. El año siguiente disertó el tema en la Cátedra Strachan del SBL. Ya ampliado, el material será publicado como libro tanto en español como en inglés. Otros importantes aportes, en esta última década, a la discusión del tema, son los escritos de Roy May[23] y de los estudiantes Silvia Regina de Lima y Argénis León, como veremos en seguida.

4.1 El jubileo bíblico en Levítico 25

Sharon Ringe, al igual que A. Tovar, toma como punto de partida el trabajo de Norman Gottwald para ubicar el contexto socio-económico en que se promulgaron las leyes de Levítico 25 entre los años 1500 y 1250 a.C. En la misma línea, seguida por Hanks y Tovar, Ringe fundamenta en las investigaciones de North sobre Levítico que el capitulo 25 forma parte del "conjunto de textos de material antiguo proveniente de varios períodos, probablemente entretejidos como parte del Código de Santidad por un editor sacerdotal del período exílico o post-exílico".[24]

Ringe asume una actitud crítica sobre el optimismo expresado por T. Hanks y A. Tovar respecto a las leyes jubilares, cuando afirma: "Ni las Escrituras hebreas ni la literatura intertestamentaria, ni tampoco relatos seculares mencionan la práctica de un año de jubileo en la comunidad judía. Este silencio podría sugerir que cualquiera que hubiese sido la intención de estas leyes, nunca fueron instituidas como parte de la política pública".[25] Lo que no signifique que Ringe deje de considerar la gran importancia del texto citado como testimonio del Dios soberano de Israel, con todas sus consecuencias éticas para hoy. Precisamente el aporte de la escritora está en resaltar con vivacidad las imágenes que se encuentran en los textos jubilares de Levítico 25, Isaías 61.1-2 e Isaías 42.7, para indicar la manera como el reino escatológico de

Dios sera reconocido por el pronunciamiento liberador del heraldo, el profeta y el "siervo de Dios" contra toda opresión o esclavitud que haga peligrar la vida humana.

En el manuscrito de Ross y Gloria Kinsler se nota la influencia de W. Brueggemann y su discípula Ringe. Sin embargo, mientras Ringe demarca claramente su reflexión bajo aquellos textos considerados como pertenecientes estrictamente a la tradición del jubileo, Kinsler prefiere utilizar el tema del jubileo como clave hermenéutica para entender la acción liberadora de Dios en las diferentes etapas de la historia de Israel, tal y como: la creación, el éxodo, la posesión de la tierra Canaán, el tiempo de la monarquía, la deportación y el exilio.[26] El texto de Levítico 25 aparece citado en diversos capítulos del trabajo de Kinsler, pero el análisis exegético del mismo se concentra en el capítulo cuarto, donde se considera que los mandatos forman una espiritualidad jubilar. En Levítico 25 se establece la forma comunitaria en que el pueblo de Dios debe vivir en un orden económico y social altemativo, rechazando a la vez toda complicidad religiosa en la explotación económica del prójimo.[27]

También Roy May utiliza Levítico 25 para referirse al tema de la tierra, al considerar que con ocasión de la celebración del jubileo, cada cincuenta años, se intensificaba el año sabático, no solamente con el descanso de la tierra, sino también con el reordenamiento de la sociedad a través de la devolución de la tierra a sus dueños originales, con el propósito de evitar la acumulación que producía gran desigualdad social.[28] La utopía jubilar relacionada con la tierra la expresa este autor de la siguiente manera:

> *La tierra gime por el dolor de la opresión social y política, por la violencia sin piedad, la injerencia extranjera, la degeneración económica, y por una marcada destrucción ecológica. El anhelo profundo de los pobres por la tierra, tanto en Centroamérica como en otras partes, implica una paz que signifique un verdadero descanso. Los pueblos desean espacio para respirar tranquilamente, sin miedo y con seguridad. Quieren tiempo para hacer poesía, cantar y bailar. Verdaderamente, buscan un reposo sabático.*[29]

En su exégesis de los textos jubilares de Levítico 25 y Lucas 4.18-19, la estudiante brasileña Silvia Regina de Lima sigue de cerca a Ringe. Lo nuevo radica en recrear el tema expuesto con innumerables imágenes de la mujer negra. Por ejemplo, al hacer una relectura de Levítico 25.36 ("...y que tu hermano viva contigo...") dice:

> *Para las mujeres negras, la recuperación de la dignidad va acompañada de la reapropiación de su propio cuerpo, la superación de una visión negativa de la corporeidad y de la sexualidad. El descubrir la belleza del cuerpo, del cuerpo negro, se alegra con el y da lugar al gozo y al placer del encuentro amoroso con el cuerpo del/a otro/a... Hay una infinidad de cuerpos de mujeres que se venden de muchas diferentes formas, buscando la propia sobrevivencia. Cuerpos de niñas, que desde temprano conocen el peso de un trabajo sin descanso, de la explotación y la violación...Recuperar la dignidad es recuperar el lugar importante de la Divinidad en nosotros y de cada una de nosotras en los divino.*[30]

El más reciente escrito en el SBL sobre el tema del jubileo bíblico es la tesis del estudiante venezolano Argenis León, quien analiza el problema de la deuda externa de su país desde las implicaciones éticas de Levítico 25.[31]

4.2 El jubileo bíblico en Lucas 4.18-19

La mayor parte del libro de Ringe está dedicado a explicitar la tradición jubilar presente en el mensaje, la vida y misión de Jesús de Nazareth. Partiendo de Levítico 25, tal y como indicamos en la sección anterior, Ringe, considera que los conceptos centrales para entender el jubileo son *deror* (liberación) y ocasionalmente su sinónimo *jobel* (cuerno de carnero para proclamar la celebración), (Levítico 25.9-10). Ahora bien, el problema se presenta con el idioma griego, pues las palabras hebreas *deror* y *jobel* se traducen por la palabra *aphesis*, que tiene una gama de significados mas allá de las tradiciones del jubileo. Ese es el motivo por el cual

Ringe considera que se debe empezar a buscar las tradiciones jubilares en el N.T. considerando los siguientes criterios:

a. Tomar como punto de partida la cita que Lucas 4.18-20 toma de Isaías 61.1-2 y su paráfrasis en Mateo 11.2-6 y Lucas 7.18-22.

b. Considerar las imágenes o los términos de un mismo pasaje, o bien en la misma fuente o colección de materiales, que sirven de base a los Evangelios Sinópticos, como fundamento para determinar las tradiciones jubilares.

c. Conocer bien los trasfondos eclesiales, políticos y sociales de la iglesia primitiva en los cuales se hacen presentes las tradiciones jubilares.

d. Tomar el texto de Isaías 61.1-2 como modelo de las tres imágenes principales que caracterizan el jubileo:

-Anuncio del Reino de Dios por un mensajero ungido por el Espíritu Santo.
-Proclamación de buenas nuevas a los y las pobres.
-Declaración de liberación a formas de encarcelamiento y esclavitud.[32]

Las anteriores delimitaciones le permiten a Ringe incursionar ampliamente en determinados textos de los Evangelios Sinópticos para hablar de la vida, el mensaje y el ministerio de Jesus en la tradición del jubileo. De las diversas imágenes que utiliza Ringe, es necesario subrayar las de la mujer de Betania (Mateo 26.6-13/ Marcos 14.3-9) y la mujer "pecadora" en casa de Simón el fariseo (Lucas 7.36-50), porque su interpretación feminista nos exige abrir los ojos para ver y entender más claramente otros desafíos fundamentales que se encuentran en la tradición jubilar.

La influencia de Ringe en el manuscrito de Kinsler se nota en la manera de comprender el ministerio jubilar de Jesús en los Evangelios Sinópticos.[33] La diferencia del enfoque de Kinsler con

el de Ringe, es que su esquema interpretativo es mucho más flexible, puesto que no se encierra en los parámetros exegéticos propuestos por Ringe para determinar cuáles textos pertenecen o no estrictamente a la tradición jubilar. Más bien deja la puerta abierta en el capítulo siete para continuar explorando la manera como las tradiciones jubilares encontraron también su lugar en otros escritos de la iglesia primitiva, incluyendo las cartas paulinas. Otro aspecto, ligado al anterior, es el gran interés de Kinsler de estar pasando del campo bíblico exegético al hermenéutico contextual.

Si bien desde el inicio de su libro, Ringe tiene presente sus experiencias en Asia, África y Latinoamérica, prefiere detenerse en la descripción de las imágenes jubilares bíblicas; mientras Kinsler por su parte, desea estar comparando más a menudo dichas imágenes bíblicas con la realidad latinoamericana. Este esfuerzo hermenéutico de Kinsler se puede notar en varias partes del manuscrito, pero aún más específicamente en el octavo y último capítulo que lleva por titulo: “Celebrando la vida juntos”.

Conclusión

El jubileo ha ocupado un lugar importante en la reflexión bíblica del SBL-UBL en las últimas décadas. Desde el inicio de los años setenta hasta hoy, los y las principales biblistas y teólogos que abordaron el tema han procurado aclarar las líneas de continuidad y discontinuidad en las tradiciones jubilares del Antiguo y del Nuevo Testamento. En las diversas etapas históricas se nota una profundización exegética en el tema del jubileo, que siempre está acompañada del esfuerzo de reflexionar teológicamente desde la realidad latinoamericana.

La institución acaba de celebrar sus 75 años de vida en un momento en que la humanidad entera se encamina a la celebración de un nuevo milenio. Los temas del jubileo bíblico continúan siendo un gran reto para el pueblo que desea discernir la voluntad de Dios en este continente, y que anhela seguir haciendo escuchar por doquier el sagrado sonido de cuernos, anunciando el año de gracia y la liberación de todo tipo de encarcelamiento y esclavitud.

Notas

1 En adelante me referiré al Seminario Bíblico con las siglas SBL y a la Universidad Bíblica Latinoamericana como UBL.
2 Véase: Ross Kinsler/Enrique Schäfer/Jaime Prieto, Integrado 1998, "El jubileo bíblico y la lucha por la vida", Sílabo del curso. (San José:UBL, mayo 1998).
3 Jaime Adrián Prieto Valladares, "Desarrollo histórico de la producción teológica del Seminario Bíblico Latinoamericano (1923-1993)", en *Vida y pensamiento*. Vol. 13, no.2, San José: SBL, 1993, p.7-53.
4 Véase: Seminario "Teología de la liberación", Bibliografía, Departamento de Pensamiento Cristiano, (San José:SBL, 1972). (Una amplia documentacion con bibliografias y ponencias producto de este seminario véase en: Archivo de Juan Stam (AJS) bajo "Teología de liberación, 1972").
5 Hugo Assmann, *Opresión-liberación. Desafío a los cristianos*, (Uruguay:Tierra Nueva, 1971).
6 Gustavo Gutiérrez, *Teología de la liberación*, (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1980). (Primera edición en 1972).
7 Véase: Tomás Hanks Dixon, *Opresión, pobreza y liberación. Reflexiones bíblicas*, (Miami: Editorial Caribe, 1982, p.11-16).
8 Tomás Hanks Dixon, "La teología del Exodo", Departamento de Literatura Bíblica, (San José:SBL, 1973). (AJS).
9 *Ibid.*, Sílabo. "Interpretación y comunicación de los Salmos. Departamento de Literatura Bíblica", Primer semestre, San José:SBL, 1972. (Archivo Secretaría Académica de la UBL. En adelante ASAUBL).
10 Tomás Hanks/Ricardo Foulkes. Sílabo. "Esperanza y Mesías", Primer semestre, (San José:SBL, 1978). (ASAUBL).
11 Lucila Elsa Tamez Luna, *La experiencia de la opresión en la teología bíblica. Lectura del Antiguo Testamento*. Tesis de licenciatura, (San José:SBL, Departamento de Biblia y Pensamiento Cristiano, 1979).
12 Saúl Trinidad Camargo, *Hacia una cristología pastoral latinoamericana*. Tesis de licenciatura en teología, (San José: SBL, Departamento de Pensamiento Cristiano, (publicado por Publicaciones INDEF), 1975).
13 Tomás Hanks, *Opresión, pobreza y liberación*, *op.cit.*, p.142-143.
14 Antonio José Tovar López, *Las leyes agrarias de Levítico 25. (Año sabático y año de jubileo). El derecho a la tierra como el derecho a la vida*, Tesis de licenciatura, (San José:SBL, 1983. Otro estudiante que tomó el paradigma del jubileo en Levítico y en Lucas 5.16-21 en su trabajo de tesis es el estudiante

venezolano Argénis León. Véase: Argenis León Solórzano, "Una perspectiva bíblico teológica en torno al problema de la deuda externa", (Caracas:SBL,PRODIADIS, 1986).

15 Véase: Victorio Araya Guillén, "Los pobres: exigencia de solidaridad", en *Vida y pensamiento*, Vol. 4, nos. 1 y 2, San José: SBL, 1984, p.57-66.

16 Su tesis fue dirigida por T. Hanks. Véase: Edesio Sánchez Cetina, *'emet en el Antiguo Testamento*, Departamento de literatura, Tesis de licenciatura, San José: SBL, 1974.

17Véase: Edesio Sánchez Cetina, "Pentecostés en Joel 2.18-32, en Hechos 2 y en nuestros días", en *Vida y pensamiento*, Vol. 4, nos. 1 y 2, San José:SBL, 1984, p.43-56.

18Véase: Mórtimer Arias, "Misión y liberación. La proclamación del jubileo en el mensaje de Jesús en la misión cristiana hoy", en *Vida y pensamiento*, Vol. 3, nos. 1 y 2, San José: SBL, 1983.

19 Este mismo pasaje bíblico había servido de gran inspiración para Arias durante el apoyo que prestó a la lucha de los mineros y campesinos en Bolivia en 1972, cuando se desempeñaba como obispo de la Iglesia Metodista en eses país. Véase: "Manifiesto a la Nación, Iglesia Evangélica Metodista en Bolivia," La Paz, Marzo de 1970.

20 Se refiere a la Conferencia de Misión Mundial y Evangelización auspiciada por el CMI en Australia, 1980.

21 Arias incluye en la crítica sus propias reflexiones sobre el tema del Reino de Dios por ocasión de este encuentro en Melbourne. Véase: Mórtimer Arias, *Venga tu Reino (La memoria subversiva de Jesús),* (México: Casa Unida de Publicaciones, 1980, p.55-79).

22 La versión en inglés del libro de Sharon Ringe sobre jubileo data de 1984, (Sharon Ringe, *Jesus, Liberation and the Biblical Jubilee: Images for Ethics and Christology*, Philadelphia: Fortress, 1984). Ya en 1986 encontramos en la revista oficial del SBL una recepción del libro de Ringe hecha por Arias. (Mórtimer Arias, "Sharon H. Ringe, Jesus, Liberation and the Biblical Jubilee" en *Vida y pensamiento*, vol 6, no.1, San José:SBL, 1986, p.67-69.) Sin embargo, hemos ubicado la influencia de su pensamiento en el SBL-UBL a partir de la década de los noventa ya que es en esta década cuando Ringe empieza a participar oficialmente como profesora invitada en cursos de la institución. (Véase: Sharon Ringe e Irene Foulkes, "Exégesis y hermenéutica desde la perspectiva de la mujer", bimestre 2, San José:SBL, 1992,ASAUBL.) La traducción de su libro sobre jubileo al español fue en 1996 y ese mismo año fue invitada por la institución para participar con Irene Foulkes en un curso sobre ese tema. (Véase: Irene Foulkes y Sharon Ringe, "El jubileo bíblico y la lucha por la

vida en América Latina". San José: SBL, bimestre 2, 1996, ASAUBL). Su ultima y reciente participación en tareas académicas de la UBL fue en el seminario integrado de 1998 en talleres sobre el tema del jubileo y la hermenéutica bíblica (véase nota no. 3).

23 Ya en 1984, May señala el jubileo bíblico-Reino de Dios como el eje teológico para desarrollar una teología de la tierra. Al respecto, véase Roy H. May, *Los pobres de la tierra. Hacia una pastoral de la tierra* (San José:DEI, 1986, 1989), pp.57-58, 64-65. Retoma los temas jubilares en 1993 con la publicación de su libro, *Tierra: ¿Herencia o mercancía? Justicia, paz e integridad de la creación* (San José:DEI, 1992).

24 Véase: Sharon Ringe, *Jesús, la liberación y el jubileo bíblico. Imágenes para la ética y la cristología*, (San José: SBL-DEI, p. 41,51).

25 *Ibid*, p. 53.

26 Ross y Gloria Kinsler, *The Biblical Jubilee and The Struggle for Life. An Invitation to Personal, Ecclesial, and Social Transformation.* (Sin lugar ni fecha de impresion. (Parte de este manuscrito ya esta traducido al espanol, pero aun no se ha dado a conocer publicamente.) Ross Kinsler ha impartido cursos sobre el tema del jubileo bíblico con estudiantes del SBL y la UBL en diferentes niveles de estudio. Sobre el tema del jubileo para el nivel medio de formación pastoral véase su publicación: Ross Kinsler, *Buenas nuevas a los y las pobres,* Curso de Educacion Pastoral, Pastoral de Evangelizacion No. 24, (San Jose: Editorial SEBILA, 1996).

27 Ross y Gloria Kinsler introducen en su manuscrito nueva literatura norteamericana sobre el tema como los libros de Anthony Cresko, *Introduction to the Old Testament: A Liberation Perspective* (1992) y de Jeffrey Fager, *Land Tenure an the Biblical Jubilee: Uncovering Hebrew Ethics through the Sociology of Knowledge* (1994).

28 En sus reflexiones pastorales, bíblicas y teológicas Roy May ha priorizado el tema de la tierra como puede notarse en sus escritos desde principios de la decada de los ochenta. Cfr. Roy May, «Campesinos y tierra prometida: una reflexion biblica pastoral», en: *Vida y pensamiento*, Vol. 1, No. 2, San Jose: SBL, 1981, p. 38-54.

29 Roy H. May, *Tierra:¿Herencia o mercancia?* Justicia, paz e integridad de la creacion, (San Jose: DEI, 1993), p. 75.

30 Silvia Regina de Lima, *Mulher negra e jubileu: Desafios a teologia latinoamericana,* Tesis de Licenciatura em Teologia, (San José: SBL, agosto, 1994), p. 84-85.

31 Tanto en este como en su anterior trabajo (véase nota no. 15) hay poca profundización exegética del texto bíblico. Cfr. Argenis

Ramón León Solorzano, Venezuela, *Deuda externa y jubileo bíblico: una reflexión ético-teológica de la deuda externa*. Tesis de Licenciatura. (San Jose: SBL, 1998).
32 Sharon Ringe, *op. cit.*, p. 60-63.
33 Ross and Gloria Kinsler, *op. cit.*

El jubileo bíblico y la lucha por la vida

Síntesis del Seminario Integrado, UBL, 1998

*Loida Sardiñas Iglesias**

El agudo sonido del cuerno o trompeta (*jobel*) marcaba solemnemente la apertura del Año Jubilar, año del restablecimiento de los derechos de los y las más débiles dentro de la sociedad israelita. Era un sonido que cada cincuenta años recordaba la necesidad de una ruptura histórica con un ordenamiento injusto propiciatorio de la desigualdad y la opresión. Por ello, más que una señal, era un grito de llamada a recuperar el ideal original del tiempo del Exodo que los constituyese en su identidad nacional: la responsabilidad compartida en la práctica de la justicia a partir del don recibido (liberación, justicia) de parte de Dios. Jubileo significaba, entonces, la posibilidad de mantener una voz crítica frente a las injusticias sociales, confrontando al sistema injusto con la utopía originaria.

Lo mismo que en el Israel tribal y monárquico, nuestras sociedades actuales, marcadas por la lógica autodestructiva -del

---

* La autora, metodista cubana, es estudiante de la Escuela de Ciencias Teológicas de la UBL.

ser humano y la naturaleza - que impone el orden económico actual, demandan la voz de un *jobel* crítico que anuncie que las cosas no pueden seguir funcionando como hasta ahora. Necesitan tanto el cambio radical concreto como necesitan el grito profético de alarma y anuncio de nuevos horizontes. Nuestro curso, Seminario Integrado 1998, quiso ser una voz, entre muchas voces, que señalara tal anuncio.

Veinticuatro participantes, provenientes de trece países y acompañados por docentes de la UBL, soplamos el *jobel* jubilar para anunciar nuestro compromiso con los y las más débiles (aquellos que sufren la injusticia real) y nuestra lucha a favor de la vida y en contra de las estructuras que generan la exclusión y la muerte. Entendiendo el jubileo como la acción y el efecto de la justicia, denunciamos aquellas realidades injustas que desafían la práctica jubilar, y anunciamos -anticipamos- la materialización de nuestra esperanza en un práctica pastoral jubilar para la América Latina de hoy.

1. El jubileo como acto de realización de la justicia

Asumiendo el jubileo como clave interpretativa de toda la historia de la salvación, recorrimos varios temas bíblicos centrales comprometidos con la concepción y la práctica jubilar: la creación del mundo, el éxodo, la experiencia del exilio/retorno, el anuncio del Reino por Jesús y la vivencia de la iglesia primitiva. Desde ellos exploramos la propuesta jubilar como la realización de actos de justicia (reposo/restauración, perdón, liberación, distribución equitativa). Esta visión de conjunto nos permitió observar que no se trata de la realización de un tipo de justicia particular: el jubileo como acto justo atraviesa -de ahí su carácter transversal- todos los órdenes de las relaciones humanas y sociales donde se patentiza la injusticia.

1.1 Jubileo como acto de justicia con la creación (ecojusticia)

a. Apertura de la dimensión del descanso, la recreación y la recuperación de la creación toda, en el día séptimo. (Ex 20. 2,8-11; Dt 5.6,11-15). El fundamento para esta práctica era el dar continuidad al acto creacional y el mantener viva la memoria de la liberación de la esclavitud en Egipto. Desde su sentido práctico significaba la posibilidad de reposo -para evitar su agotamiento- de la tierra y los seres humanos.

b. Año del jubileo como institución del rescate de la tierra (posibilidad de recuperación de la tierra por parte de los desposeídos), suspensión y prohibición de la venta e institución de leyes de reforma agraria (Lev 25), a partir del criterio de pertenencia de la tierra a Dios.

c. Recuperación de la tierra como eje conceptual central en el jubileo bíblico: es un don de Yahvé que implica responsabilidad humana frente a ella, y así mismo, una amenaza y tentación de adquirir seguridad económica y prosperidad, para consecuentemente, olvidar la alianza con Yahvé.

d. Dios provee una tierra cultivable para la producción y reproducción de la vida humana y animal (sustento de vida en una cultura agraria) y como lugar de habitación (Ex 16). La tierra es un pacto, un compromiso para vivir de acuerdo a la voluntad de Yahvé.

1.2 Jubileo como acto de justicia entre los seres humanos: como acto de reconocimiento mutuo entre sujetos

a. En la acción conjunta comunitaria del éxodo se presenta como la posibilidad de articulación del dolor, como paso previo a la preparación para la lucha de liberación.

b. Sobre la memoria de la liberación de la servidumbre en Egipto se fundamenta la esencia constitutiva del "ser pueblo de Dios", su identidad nacional basada en el hecho de no esclavizar ni oprimir al extranjero (Ex 23.9).

c. La propuesta del año jubilar (año cincuenta) como acto de liberación de todas las personas y de regreso a sus familias (Dt 25.10)

d. Recuperación jubilar del *go'el*, como institución del "pariente próximo" protector de los núcleos familiares y tribales (clan), a operar en casos de homicidios, rescate de tierras y personas, restauración de descendencia (Nú 35.19; Lev 25.25-26,47-49). La defensa de la comunidad se identificaba con la defensa de la alianza del pueblo con Yahvé.

e. Año del jubileo como ejercicio de la solidaridad con los desfavorecidos: viudas, huérfanos, esclavos, extranjeros (Lev 25.35-40).

1.3 Jubileo como acto de justicia socio-económico-política

a. Carácter subversivo del jubileo: a partir del éxodo y la liberación, se cuestiona la legitimidad de un orden injusto (sistema tributario), "creado" para beneficio de unos pocos, y se plantea y realiza la deconstrucción y reconstrucción de dicho ordenamiento socio-político.

b. Significa un despertar hacia una nueva imaginación profética: política (Yahvé como el único rey), cúltico-litúrgica (recreación del canto comunitario), legislativa (nuevo sistema organizacional en la Torá).

c. La liberación del éxodo en lo económico significa un cambio de vida y de distribución de los recursos de manera que todos y

todas tengan lo suficiente y nadie tenga más de lo necesario (cf. justicia distributiva en la experiencia del maná).

d. Perdón de las deudas y liberación de las y los esclavos como ejes centrales del año sabático, séptimo año o año de remisión (Dt 15.1-18). Correspondencia de la celebración del año sabático con una práctica común en el cercano oriente, pero con la adición del cuidado al pobre (Ex 23.10-12).

e. Año del jubileo como garantía de la equidad de las transacciones y denuncia contra el acaparamiento de las tierras o formación de latifundios (Dt 25.14; cf. Is 5.8 y Miq 2.2).

f. Significado del jubileo para un reordenamiento social en la medida en que las personas desposeídas (aquellas que habían perdido sus tierras) tienen la oportunidad de recobrarlas.

1.4 Jubileo como acto de justicia religiosa

a. Desde el profetismo se intenta recuperar las diversas tradiciones (día séptimo, séptimo año, año jubilar) durante la monarquía, con el fin de superar su lógica de centralización del poder, pérdida de la comunidad -escisión de asociaciones familiares, tribales-, e institucionalización del templo.

b. Esta crítica profética en el período monárquico presenta al exilio como la consecuencia directa de la desobediencia del pueblo a los preceptos del sábado y de la práctica de la injusticia desde una religiosidad vacía (oráculos contra el templo).

c. La reintroducción del año del jubileo resulta una propuesta de la casta sacerdotal, con el fin de establecer la justicia social como medio para conservar la santidad al final de la monarquía (Código de la Santidad -cf. Lev 17-26). Santidad en términos de la creación (la tierra es santa) y de la comunidad (el pueblo santo).

2. Los desafíos actuales al jubileo

2.1 Problemas actuales más apremiantes desde el contexto social de las comunidades representadas

a. Crisis medio ambiental

Ríos y lagos contaminados, contaminación industrial, contaminación barrial (basureros, desagüe de aguas albañales, insalubridad), contaminación de los suelos con la utilización creciente de plaguicidas y agroquímicos diversos, reducción de las áreas de bosques por deforestación, extinción de especies de la flora y la fauna.

b. Globalización económica

Desempleo, subempleo, salarios bajos, subcontratación laboral (maquilas), inestabilidad salarial en las economías informales, discriminación laboral étnico-racial, nueva esclavitud velada, indigencia e inestabilidad laboral, inflación de la canasta básica.

c. Conflictos sociales

Inseguridad, violencia común, drogadicción, narcotráfico, alcoholismo, pandillismo, bandas criminales, leyes injustas, prostitución de niños y niñas, crecimiento urbano, desintegración familiar, hacinamiento, suicidio, violencia doméstica, migraciones.

d. Conflictos políticos

Conflictos armados que persisten y se agudizan en el continente, desplazamiento interno producto de los conflictos (étnicos,

armados), violaciones de los derechos humanos, desapariciones forzadas, asesinatos, masacres, impunidad, fraudes electorales, deslegitimidad de los partidos políticos tradicionales, ingobernabilidad.

e. Conflictos religiosos

Expansión de sectas satánicas, conflictos interreligiosos (religiones afro latinas, cristiana, originarias), intrarreligiosos y confesionales, persecución a la iglesia comprometida.

2.2 Resistencias ante la crisis

a. Campesinas: organización cooperativa de los pequeños agricultores ante el avance de los monopolios de monocultivos y el uso creciente de la tecnología en la agricultura. Utilización de fertilización orgánica y de siembras alternativas de multicultivos. Presencia creciente de organizaciones indígenas, campesinas "los sin tierras".

b. Socio-cívicas: organizaciones de migrantes, derechos humanos, movimientos étnicos, sindicatos, juntas vecinales, red de mujeres, de madres y viudas de desaparecidos, guardias barriales, alcohólicos y neuróticos anónimos.

c. Barriales y familiares: fiestas tradicionales, deportes callejeros, pláticas, día de pago, comida abundante, bailes populares, dormir.

d. Eclesiales y de organizaciones religiosas: diaconía educativa, de salud y alimentaria, catequesis, actividades sociales (música, teatro, cine popular), pastorales (tercera edad, enfermos, presos, jóvenes), celebraciones cúlticas, actividades ecuménicas por la unidad, fiestas religiosas, organizaciones por la paz y la justicia.

3. El jubileo para el mundo de hoy (Relación de la propuesta jubilar con los problemas actuales)

3.1 Pautas pastorales a partir de la historia interpretativa del jubileo y la justicia social en tres instancias:

a. El Seminario Bíblico Latinoamericano (SBL) / Universidad Bíblica Latinoamericana (UBL)

Década 70's:

- El jubileo se presenta a partir de los temas de opresión, pobreza y liberación, por su relevancia y pertinencia en las sociedades latinoamericanas. Se reafirman las previsiones básicas jubilares (liberación de los deudores oprimidos, compartir el pan con los pobres) para la realidad presente. Relectura del jubileo (Lev 25, Is 61.1) por Jesús (Lc 4.18,19).

- Enfoque desde una cristología pastoral latinoamericana que enfatiza la inclusión en el Reino y la destrucción de las fuerzas opresoras del ser humano.

Década 80's:

- Propuestas pastorales para la crisis centroamericana y caribeña a partir de las prescripciones jubilares: reforma agraria (Lev 25), la tierra como don de Dios y lugar habitable, necesaria para el sustento de la vida.

- Pastoral eclesial de "buena noticia" y acompañamiento a los pobres y los oprimidos a partir de Lc 4.18-19; pastoral misionera como acciones de liberación en una nueva era del Reinado de Dios, lo que implica rectificación, restauración e inauguración.

- Énfasis en el poder regenerador real de las estructuras sociales que tiene el jubileo vs. la tradicional espiritualización y generalización de su mensaje.

Década 90's:

- Trabajo del jubileo a partir de la temática de la *creación* -como proceso que culmina el sábado (Moltmann)-, el descanso de la tierra -establecimiento de un orden sin diferencias ni privilegios- y la *paz* -significa el fin de la explotación y la dominación.

- Conexión del sábado con el tema de la justicia y el ordenamiento de la vida humana según la voluntad de Dios.

- Desde la pastoral negra feminista, el jubileo como experiencia de liberación en la cotidianidad, en el trabajo, la herencia cultural, la espiritualidad.

b. El movimiento ecuménico

Primera mitad del s. XX:

- El evangelio social de tendencia protestante liberal con pretensión de construir el Reino de Dios siguiendo la lógica de la evolución tecnológica y social en las sociedades capitalistas.

- El socialismo religioso proveniente del protestantismo liberal continúa la discusión sobre el Reino y la ética social cristiana patente en la civilización occidental (como contrapeso a la ética socialista).

- Movimiento por la Vida y el Trabajo enraizado en el movimiento obrero y sindicalista. Centra su atención en las cuestiones políticas: fascismo, armamentismo, ética social, iglesia-pueblo-estado, etc. Inicio de la distinción entre principios y la aplicación de los tales.

Segunda mitad del s. XX:

- En el movimiento ecuménico (CMI) se inicia la discusión sobre el conflicto este-oeste (inicio de la guerra fría), el anticolonialismo, la contradicción norte-sur, la crítica a la civilización occidental, el diálogo marxista-cristiano.

- El tema de los derechos humanos se desplaza desde los derechos por las libertades civiles hacia los derechos sociales.

- La teología de la liberación como propuesta desde el tercer mundo, de carácter mesiánico anticipatorio de la justicia y el Reino de Dios.

- Se inicia la crítica al desarrollo tecnológico y la energía nuclear, planteándose la pregunta por el desarrollo sostenible. Justicia, paz e integridad de la creación como temas centrales desde una articulación de aspectos socioeconómicos y ambientales.

- Énfasis en los diversos sujetos sociales: mujer, negritudes, indígenas. Búsqueda de articulación de sus intereses y formulación de compromisos (cooperación macroecuménica).

c. Los movimientos sociales

Estudio de caso: El Foro Emaús, Limón, Costa Rica

A partir de la articulación entre un movimiento social ecologista (Foro Emaús) y las iglesias en la zona atlántica costarricense se

plantean estrategias medioambientales y económicas de acción social:

- pastoral de acompañamiento a los obreros bananeros en sus luchas sociales con los empresarios;
- crítica a la industria bananera en medios ecologistas a nivel nacional e internacional;
- financiamiento de proyectos educativos y formativos;
- solidaridad con otros grupos alternativos que luchan contra el comercio injusto del banano y las relaciones arbitrarias entre consumidores y productores;
- promoción de asociaciones de productores de banano orgánico.

3.3 Criterios pastorales de jubileo en América Latina hoy: proyección del jubileo hacia nuestras iglesias y sociedades

a. Pastoral jubilar ecuménica

La agenda de pastoral ecuménica entiende al ecumenismo como un camino de constitución del Pueblo de Dios desde:

- La articulación y comunicación dialogal entre iglesias y organizaciones populares, desde el rechazo a la indiferencia y la intolerancia.

- El diálogo como medio de construcción de puentes de solidaridad, tomándose en cuenta los intereses particulares, posiciones, condiciones y contexto de los interlocutores, y enfocándose objetivos de acción y testimonio, sin imposición ni búsqueda de verdades únicas.

- La unidad en términos de aceptación y respeto del otro y de la otra, de la diversidad, rechazando la búsqueda de uniformidad.

◆La participación real e intencional desde espacios comunes de sobrevivencia dentro de un sistema de opresión (puntos de encuentro), que superen la autoexclusión.

◆La construcción de una lógica distinta a la del sistema de poder imperante.

◆ La búsqueda de caminos de cooperación solidaria y articulación de acciones que promuevan la reproducción de la vida humana y de la naturaleza (macroecumenismo).

◆Un modelo de convivencia: *oikoumene* como casa de la vida.

◆El modelo teológico de la unidad trinitaria (Jn 17.21) y de la presencia del Espíritu Santo en la creación, abriéndose el ecumenismo a las religiones y culturas no cristianas.

◆El argumento iglesia-cuerpo desde el criterio por la diversidad -entiéndase, diferencias y contradicciones- (cf. 1 Co 12).

◆Superación de una fundamentación cristocéntrica a favor de una neumatología trinitaria, y de conceptos afuncionales: v.g, "ecumenismo secular", unidad visible/invisible.

b. Pastoral de reconciliación

La propuesta jubilar reconciliadora, trabajada desde la perspectiva bíblico-teológica neotestamentaria, y enfocada desde tres intereses particulares, a saber, conflictos de género, intraeclesiales y políticos, fue entendida como:

◆Contrapropuesta a la exclusión que sostiene el sistema económico y social actual.

◆Presupone la superación de las injusticias sociales y de los mecanismos intrínsecos a un sistema de dominación injusto.

◆Extendida a toda la sociedad, en un proyecto humanizador que incluye a todos y a todas (criterio central reconciliador: inclusión).

◆Incluye tanto la reconciliación de los seres humanos con sus semejantes como con la naturaleza, en una perspectiva de integración.

◆Promueve una visión del poder como ejercicio del servicio a los más pequeños, y de la felicidad como el disfrute de la vida sencilla contra las mediaciones propuestas por el sistema capitalista (dominio, acumulación, consumismo, concentración de la riqueza en pocas manos).

◆Su horizonte de sentido es la construcción de una sociedad alternativa, solidaria, comunitaria, descentralizada.

◆Búsqueda de criterios éticos rectores en la mediación entre situaciones conflictivas. Argumentación ética en favor de "los más débiles".

◆Sostiene la necesidad de la restitución y restauración de las víctimas como parte esencial del proceso conciliatorio.

◆Parte de la aceptación de la responsabilidad compartida y la cooperación.

◆Pone en práctica el ejercicio del respeto, aceptación y la escucha al otro y la otra.

◆Máxima básica interrelacional: "lo que quieres que otros hagan, hazlo tú" (regla de oro).

◆Toma en cuenta los intereses no contradictorios pero sí parcialmente diferenciados y propone el manejo y desarrollo de las diferencias. En este sentido se entiende reconciliación como mediación con el conflicto más que como sofocación armónica de las diferencias.

◆Análisis positivo del conflicto como posibilidad de resistir las lógicas sistémicas-su génesis en la toma de conciencia de una situación carencial y la consecuente movilización (v.g. conflicto de género como expresión de la identidad).

c. Pastoral comunitaria eclesial

A partir del estudio de la práctica jubilar en la iglesia primitiva, se conformaron algunas pautas para un ministerio comunitario en nuestras realidades eclesiales:

◆Ejercicio de la comunión como acto de compartir equitativo entre todos y todas.

◆La "puesta en común" de bienes y posesiones posibilita el rechazo a un sistema de dominación eclesial basado en el "patronato".

◆La convivencia en la "fracción del pan" permite revertir, a nivel micro, el orden socioeconómico injusto imperante.

◆La práctica distributiva justa surge espontáneamente como resultado de una experiencia con el Espíritu (Pentecostés).

◆El ejercicio de la solidaridad en situación de dificultades económicas (acto de gracia/gratuidad).

◆El testimonio del Espíritu como experiencia dinámica de compromiso con los y las más débiles.

d. Pastoral litúrgica

Partiendo de un mapeo de la realidad eclesial y litúrgica de los y las participantes, se presentó una propuesta pastoral litúrgica renovadora bajo los siguientes criterios:

◆La renovación litúrgica latinoamericana se desarrolla en un contexto ecuménico amplio, transcendiendo el marco intra/inter eclesial.

◆Recoge el sentido festivo de nuestros pueblos, en ruptura con una liturgia europeizante, rutinaria o de "poses litúrgicas".

◆Mantiene un enfoque comunitario, no jerárquico.

◆Enfoca la recuperación de la memoria de los hechos de Dios en medio de su pueblo.

◆La comunidad celebrante de la vida y que reconoce a Dios en medio de la vida, adquiere un carácter terapéutico.

◆Aparecen novedosas combinaciones de la liturgia con las diversas manifestaciones del arte. Adquiere importancia junto a la expresión oral, la gestual y musical autóctona.

◆Rescate de lo simbólico-cultural cristiano.

e. Pastoral misionera

Fue trabajado un nuevo concepto y práctica de la misión a partir de un somero recorrido histórico por las diversas corrientes misioneras católicas y protestantes en el continente americano. Se propone:

◆Superar los tradicionales enfoques que hacen de la misión una propuesta desde la iglesia hacia el "mundo pagano" por convertir. Desde tal visión, la misión es entendida como una empresa eclesial que obedece a la lógica de la expansión eclesial y el mundo como el terreno para el avance.

◆Trascender la concepción según la cual el evangelio se identifica con la verdad religiosa de la iglesia. Evangelismo es entendido,

así, como el proyecto de formar estructuras eclesiales basadas en la autoridad y los dogmas constituidos.

◆Concebir la misión de la iglesia en tanto testigo "en sintonía" con la misión de Dios de exponer las buenas nuevas para toda la creación. Ello implica reconocer a Dios como sujeto que envía.

◆Eliminar la pretensión de unicidad y acceso privilegiado de la iglesia a Dios. Ello implica el reconocimiento de otros actores-testigos, junto a la iglesia-enviada.

◆Recuperar una dimensión de lo misional en todas las esferas de la vida de los seres humanos y la naturaleza.

f. Pastoral de una espiritualidad del jubileo

Exploramos el desafío que significa una búsqueda de una espiritualidad del jubileo para nuestras personas (sentido individual) y congregaciones (sentido comunitario). Se expresó tal espiritualidad como:

◆La experiencia de la totalidad vital en todas las relaciones y manifestaciones humanas. Expresa una calidad de vida, de acción y pensamientos que sobrepasa cualquier concepción dogmática o confesional.

◆Tiene carácter integral y pleno; significa entregarse plenamente a lo emprendido, no olvidando ningún aspecto de la realidad.

◆Desde la "interioridad" de la imagen de Dios presente en nuestra vida interior, procura potenciar el principio unificador y armónico del "yo" consciente y profundo (nuestro *imago Dei*).

◆Desde la "exterioridad" (experiencia del "yo colectivo") se manifiestan realidades contradictorias: signos de vida y de muerte que luchan por imponerse. Desde esta dimensión se pretende la

protesta contra la agresión y la opción por las víctimas, que es opción a favor de la conversión del victimario.

• Alude al necesario rechazo de un excesivo racionalismo, del bloqueo patriarcalista en la cristiandad, de los dualismos tradicionales, de la urgencia por el tiempo y el futuro, de las violencias y ausencias de paz.

• Propone la apertura a las sensibilidades de lo genuinamente humano, la integración de lo masculino y lo femenino desde un reconocimiento de la igualdad de las diferencias, la intuición de la realidad en una relación cosmoteándrica (R. Panikkar), la búsqueda de la contemplación y la meditación que no permite la evasión del instante, la armonía relacional entendida como paz.

• La experiencia espiritual implica una transformación (entrenamiento de los sentidos corporales, búsqueda del diálogo y la escucha, espacio para la celebración, etc.) que ha de empezar por uno mismo y una misma.

• La espiritualidad cósmica incluye un hermanamiento e integración con la naturaleza, en una nueva relación de respeto.

• Abrirse a una espiritualidad jubilar significa estar dispuesto a seguir esperando, deseando y pidiendo, en una renuncia a la claudicación facilista.

Reseñas bibliográficas

Tamayo, Juan José. *Hacia la comunidad.* (Madrid: Trotta, 1994), 158 pp.

El título de este libro indica de por sí la intención dinámica y procesal que le imprime el autor a la reflexión de los contenidos tratados. Por ello, la persona que lee no encontrará una obra cerrada y definitiva, con sabor a totalidad, como es usual en los tratados eclesiológicos sistémicos. Al contrario, nos encontramos con un trabajo abierto que aporta pistas y claves para reconstruir "la comunidad como lugar teológico y estructura básica de la existencia humana y de la experiencia cristiana".

Este volumen corresponde a una segunda entrega de la obra *Hacia la comunidad*, la cual ya había presentado un primer volumen conocido con el título: *La marginación, lugar social de los cristianos.* En su conjunto, los dos volúmenes están dirigidos hacia "comunidades, grupos, movimientos cristianos, así como para personas, creyentes o no, interesadas por la experiencia religiosa del cristianismo". En ello está en gran medida la originalidad de esta obra, en que las personas destinatarias son también la fuente primaria de estas reflexiones. Así el círculo hermenéutico comunitario fuente-destinatario hace de esta obra un trabajo eclesiológico original, novedoso, concreto, iluminador y transformador.

Como lo notarán quienes tengan el gusto de leer esta obra, se trata de un trabajo interdisciplinario, en el cual se vierten lo más actual del pensamiento histórico, sociológico, exegético y teológico en torno al tema. Se trata de una reflexión eclesiológica

sistematizada, no desde la institución y la ortodoxia eclesiástica, sino desde la comunidad de hermanos y hermanas en calidad de iguales. Tiene la riqueza de un dinamismo eclesial inclusivo y relativizador de las formas fijas, autoritarias, imperiales y de cristiandad que conviven en la Iglesia.

Sin simplismos, el autor aborda la realidad de la Iglesia "como una realidad humana compleja, plural, sometida a múltiples presiones de todo signo, y como experiencia comunitaria de la fe igualmente compleja, plural, abierta a otras experiencias y no exenta de contradicciones entre el ideal que dice vivir y la praxis no siempre acorde con ese ideal, entre el Jesús que dice representar y las actuaciones no siempre en sintonía con Jesús".

Con una metodología y estilo de gran fluidez pedagógica, la obra se presta para el estudio temático de sus contenidos en otras comunidades, seminarios o grupos de reflexión seculares, debido a que clarifica cada uno de sus temas con objetivos, pistas de reflexión, cuestionarios abiertos y recursos bibliográficos adicionales que permiten ampliación y profundización de los temas.

Sin embargo, las reflexiones de esta obra no son un mero ejercicio intelectual para alimentar conceptos y maquinaciones "inteligentes" de cátedras académicas o charlas de café. Este trabajo condensa la carga de una profunda experiencia eclesial y una visión de fe alimentadora de carismas. Es capaz de hacer saltar utópicamente la comunidad por encima de los muros eclesiásticos y las estructuras de esta sociedad materialista, excluyente y deshumanizadora, muros creados para congelar la historia, la revelación y la experiencia de Dios.

La intención general de la obra, aunque su autor dice ser modesta, tiene una envergadura misionológica universal, cual es, "ofrecer claves que ayuden a tomar conciencia de las posibilidades liberadoras que tiene la experiencia cristiana articulada eclesialmente y descubrir el papel conciliador que puede jugar la Iglesia en un mundo desgarrado por la irreconciliación."

Para los y las lectoras latinoamericanas, la obra de Juan José Tamayo, teólogo español, acompaña armónicamente desde la punta la reflexión eclesiológica de la región, pues responde a la búsqueda y experiencia de innumerables movimientos eclesiales católicos y protestantes que se han situado comunitariamente en "La marginación, lugar social de los cristianos."

La obra trata seis temas pilares de la imagen de la Iglesia real y soñada entre creyentes excluidos, así como entre quienes han hecho una opción solidaria con aquellos, frente a un mundo globalizado e inclinado hacia la insensible cultura posmoderna. Veamos los seis temas resumidos por el mismo autor:

1. ***El movimiento de Jesús.*** Este tema, dice Tamayo, "constituye el punto de referencia irrenunciable de las experiencias cristianas ulteriores y la instancia crítica de las concreciones históricas de la Iglesia. El movimiento de Jesús apunta a una realidad histórica, pero también a un ideal, a una meta, a una utopía, que puede realizarse parcialmente. Ese ideal es expresado en lenguaje bíblico, el reino de Dios".

2. ***Modelos varios de comunidades cristianas en el cristianismo primitivo.*** El pluralismo inicial de comunidades más libres pronto dio paso equivocadamente a la uniformidad centralista. Retornar al pluralismo de las comunidades libres es un desafío para la Iglesia hoy. "No se puede mantener un único modelo de Iglesia válido para todas las culturas en medio de un mundo multicultural."

3. ***Carismas y ministerios en la comunidad cristiana.*** Frente a la configuración clérigo-patriarcal y jerárquica, los carismas, como dato fundante de la experiencia de la Iglesia Primitiva, reconfiguran la comunidad cristiana. "Debemos a Pablo... tanto la lúcida formulación de la teoría de los carismas como su articulación práctica en las comunidades de la cuenca mediterránea". Es un desafío para la Iglesia, "Hacer ver que los carismas forman parte de la estructura eclesial y constituyen uno de los rasgos esenciales de la comunidad cristiana".

4. ***La Iglesia profética.*** "El cristianismo pertenece por derecho propio a la familia de las religiones proféticas y el profetismo constituye la entraña de la fe. Sin embargo, la dimensión profética ha sido sofocada y los profetas han sido frecuentemente perseguidos por la propia institución eclesiástica. Ello ha supuesto una grave perversión del cristianismo. Recuperar la dimensión profética siguiendo las huellas de los viejos profetas de Israel, de Jesús, el profeta de Nazaret, y rehabilitar a los profetas de hoy, es la intención de este capítulo".

5. ***Iglesia de los pobres.*** "El profetismo lleva dentro de sí una fuerte carga subversiva y no deja títere con cabeza. Trastoca todos los órdenes establecidos y no se conforma con ninguno. Pero lo que menos tolera es un orden social injusto sustentado en la insolidaridad y una religión ritualista legitimadora de la pobreza... En la Iglesia los pobres no son clientela, y menos aún reserva a preservar, sino sujetos de pleno derecho que laboran por salir del estado de postración en que se encuentran y por acceder a unas condiciones de vida auténticamente humanas".

6. ***Comunidades de base.*** "Hubo un tiempo en que las comunidades de base se presentaban como alternativa de Iglesia. Tal imagen tenía tintes rupturistas. Aquí nos referimos a ellas de manera más matizada como 'alternativa en la Iglesia'. Porque no se trata de contraponer Iglesia y comunidades de base, ni de sustituir una por otras, sino de buscar otra manera de vivir, otra forma de ser Iglesia, donde lo institucional no sacrifique lo comunitario, sino que lo potencie y dinamice, hasta convertirse en cauce de compartir".

Sin duda alguna, esta obra de Juan José Tamayo se constituye en texto obligado para toda persona estudiosa y comprometida con la vida y misión de la Iglesia en el escenario teatral de la cultura moderna, globalizada y excluyente de este fin de milenio.

Prof. José Duque
Escuela Ciencias Teológicas - UBL

Indice cumulativo

Volumen 10,1 1990
Hacer teología latinoamericana desde raíces protestantes

Volumen 10,2 1990
Educación teológica hacia el año 2000. El SBL y su proceso

Volumen 11,1 1991
Conquista y evangelización

Volumen 11, 2 1991
Conflicto y unidad en la Iglesia

Volumen 12, 1 1992
Cultura, resistencia y fe

Volumen 12, 2 1992
Hacia una espiritualidad de la liberación

Volumen 13,1 1993
Hacia una teología negra para América Latina

Volumen 13,2 1993
Setenta años de producción teológica

Volumen 14, 1 1994
Teología y género: apuntes para un paradigma nuevo

Volumen 14,2 1994
Reconciliación

Volumen 15,1 1995
Relectura de la Biblia. Homenaje a Ricardo Foulkes

Volumen 15,2 1995
La Iglesia y nuevas perspectivas

Volumen 16,1 1996
Teología y literatura

Volumen 16,2 1996
Protestantismo en América Latina
(Aniversario del Congreso de Panamá 1916-1996)

Volumen 17.1 1997
Niñas, niños y adolescentes trabajadores: reto de un nuevo paradigma

Volumen 17,2 1997
Dios en América Latina

Volumen 18,1, 1998
SBL-UBL: 75 Aniversario 1923 - 1998

Vida y pensamiento 18,2 Octubre 1998

Contenido